

المنظمة العربية للترجمة

مصطفى صفوان

الكلام أو الموت

ترجمة

د. مصطفى حجازي

الكلام أو الموت

الثقة بما هي نظام اجتماعي

دراسة تحليلية نفسية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)

جميل مطر

جورج قرم

خلدون النقيب

السيد يسين

علي الكنتز

المنظمة العربية للترجمة

مصطفى صفوان

الكلام أو الموت

اللغة بما هي نظام اجتماعي:
دراسة تحليلية نفسية

ترجمة

د. مصطفى حجازي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
صفوان، مصطفى

الكلام أو الموت (اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية
نفسية)/ مصطفى صفوان؛ ترجمة مصطفى حجازي.

198 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)

ببليوغرافية: ص 183 - 191.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-1215-5

1. التحليل النفسي. 2. اللغات. 3. علم النفس. أ. العنوان.

ب. صفوان، مصطفى (مترجم). ج. السلسلة.

150.195

«الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات تتيها المنظمة العربية للترجمة»

Safouan, Moustapha

La Parole ou la mort:

Comment une société humaine est-elle possible?

© Editions du Seuil, 1993.

تمت الترجمة عن النص الإنجليزي 2003 © Pulgrave Macmillan Ltd

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة



بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113

الحرماء - بيروت 2090 1103 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)

e-mail: info@aot.org.lb - <http://www.aot.org.lb>

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113

الحرماء - بيروت 2407 2034 - لبنان

تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)

برقياً: «معرعي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)

e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2008

المحتويات

7	مقدمة المترجم
15	تقديم
23	مقدمة المؤلف
29	1 - المعنى والحقيقة في التحليل النفسي
63	2 - الحقيقة بوصفها معياراً واعتقاداً
87	3 - النظام الرمزي
117	4 - من التحالف إلى التنافس
141	خاتمة
145	استعادة تأملية
155	ملحق
165	في ما يتجاوز المجتمع
181	ثبت المصطلحات
183	المراجع
193	الفهرس

مقدمة المترجم

شدني هذا العنوان (الكلام أو الموت) بقوة وشغف قبل أن أقرأ الكتاب بنحو عامين. كنت حينها بصدد العمل على تأليف كتاب بعنوان الإنسان المهدور والفصل المعلنون بـ «هدر الفكر». ولقد وجدت في هذا التعبير دلالة بالغة وإمكانات فكرية خصبة ربطتها حينها بقضية حرية التعبير والتفكير، وبالنتيجة، بامتلاك الإنسان لذاته. ذلك أننا من دون التعبير والتفكير نكون بصدد الموت الكياني، ولا يبقى لنا سوى الحياة البيولوجية. أوليس حظر القول وقمع الفكر هما الآفة الكبرى التي تفرضها أنظمة الاستبداد وتفشي الأصوليات والعصبيات، مما يدخل الإنسان والمجتمع في حال فقدان المناعة والهدر الكياني؟

المعادلة صارخة في صدقها على واقعنا، فإما قول وفكر وامتلاك الحقيقة الذاتية، ومن خلالها حق الوجود والنماء، وإلا فإنه الموت وغريزته التي تفجر مختلف أشكال العنف التي تقضي على إنسانية الإنسان.

الكلام أو الموت هو تعبير كاشف في فهم جدلية الوجود الإنساني وتفاعلات البشر، قاله المحلل النفسي جاك لاكان جواباً على استفسار تلميذه مصطفى صفوان الذي كان آنذاك في طور

تحليله التعليمي تحت إشرافه، فإما حوار تحت مظلة نظام الكلام الرمزي، واعتراف متبادل بين ذاتيتين، وإلا فهو العنف الذي يتكاثر راهناً على مدى الساحة العالمية، وما يجره من تنكّر لإنسانية الآخر وصولاً إلى هدره وقهره واستغلاله، وحتى إبادة. ومع أن هذا التعبير قد صدر عن لاكان في وضعية تحليلية نفسية، إلا أنه ذهب بي منذ البدء مذهباً إنسانياً واجتماعياً/ سياسياً. والواقع أن هذا الكتاب يحمل في الأساس رسالة سياسية فعلية بين الذات، وبين الحاكم والمحكوم كما بين الشعوب، ولو أن المؤلف يجعله عنواناً لرؤية تحليلية نفسية في شروط إمكان قيام المجتمع الإنساني. إنه يتجاوز السياسة بمعناها الشائع وصولاً إلى رسالة الديمقراطية الفعلية كما قال كولن ماك كاي في تقديمه للنسخة الإنجليزية. إنها رسالة نقول إن قانون الكلام، هو المؤسس للكلام، والمزوم للطرفين والناظم للعلاقات بينهما، أو هو النظام الرمزي تبعاً لثلاثية لاكان الشهيرة (الخيالي، الرمزي، الواقعي). إنه قانون سابق على الوعي الفردي، والقوانين الوضعية التي يسئها البشر، وهو الذي يجعل المجتمع الإنساني ممكناً إذ يحكم علاقة الإنسان مع ذاته ومع الآخرين كما يحكم المجتمع، وإذ يكون «الجميع متساوين» - بالرغم من أننا قد لا نكون على دراية متساوية بذلك» (كما يكتبه صفوان في نهاية الفصل الأخير) وهو تحديداً قانون حصانة الآخر ومنع قتله أو الاعتداء عليه، وقانون منع الكذب وتثبيت مصداقية الكلام والالتزام به، والتي من دونها ينهار الرباط الإنساني. أوليست جلّ الاختلالات الاجتماعية نابعة من الكذب والخداع والتضليل التي تشكل تنكراً لهذا القانون العلم ومعها كل حالات الاستبداد والاستغلال؟ إنه قانون يحل عند الإنسان محل الغريزة وما تمارسه من ضوابط عند الحيوان في تصرفاته.

ذلك واحد من أبرز أركان أطروحة صفوان التي يقدمها في كتابه هذا ويحاول البرهنة عليها، من خلال رحلة فكرية باللغة التأتلي والغنى والتعقيد، والتي تتوجه إلى ذكاء القارئ، وتستثمر طاقاته على التفكير والتأمل، وتدعوه إلى الوقوف موقف الدارس، وليس موقف من يأخذ بالمسلّمات أو يكتفي بظواهر الأمور. إن طريقة العرض والمعالجة تدعو القارئ، إذًا، إلى أن يكون هو «اللاعب» (كما يذكر صفوان في حديثه عن الوضعية التحليلية اللاكائية). ولذلك، فإن أسلوب صفوان مضاد بالأساس للمنحى التعليمي القوي الإملاني الذي يقدم يقينيات ناجزة، ليس على القارئ سوى التسليم بها. إنه يطرح الأفكار ويحاكمها بأسلوب يترك فيه الدور الأساسي للقارئ كي يفكر ويتأمل ويستنتج، وصولاً إلى الوعي الذاتي الخاص، والوعي الإنساني العام. وكم يحتاج طلبتنا ودارسوننا إلى التفكر بأسلوب الطرح هذا في المحاكاة الفكرية الجدلية النقدية، من موقع اللباقة والاحترام للأراء، وموقع الإلماح والإشارة الذكية التي هي أبعد ما تكون عن فرض اليقينيات الناجزة التي تشيع في كتاباتنا وتشكل أحد أبرز أوجه قصور الفكر لدينا.

يبرهن صفوان على أطروحته من خلال أخذ القارئ في رحلة فكرية ثرية تنتقل ما بين فلسفة اللغة والمنطق واللسانيات، وبين فلسفة القانون والأخلاق، ومنها إلى الأنثروبولوجيا، والأديان، والفلسفات الإغريقية.

يناقش نظريات المعنى والقصده، ويحلل تناقضاتها وحدودها. ومن ذلك، يبين المنحى التحليلي النفسي الذي يتعارض مع هذه المذاهب في بيان المعنى، حيث يكمن المعنى اللاواعي في ما يخرج عن التماسك والوضوح، وفي ما هو نشاز وخارج عن قصد المتكلم. إنه ليس المعنى الجلي (كما في نظرية المعنى) أو الخفي (كما في

علم التأويل)، بل هو المعنى المتمثل في تكتُّف الحقيقه الذاتيه. ذلك هو ما يهم به التحليل اللاكامي (ليس كشف الدلالات محمية للأعراض، أو هي الحساب)، واسما وصور انمات إلى لوعي بحقيقتها، وقدرها على قول حقيقتها، وتحملها لمسؤوبية قول حقيقتها. ذلك هو الشفاء القعلي، حيث ستعيد المرء ذاته، وبالثيحه كيه. وما يصدق على المرضي في التحليل، يصدق بالفعل نفسه على أحوال الوجود الأخرى ألا يقوم الاستبداد في الأساس، وكذلك التطرف الأصولي، على حرمان الإنسان من النوح بحقيقته والجهر بها وتحمل مسؤوليتها؟ نحن هنا بصدد فصح كانه تجاوز نظريه المعنى وترابط المنطوق وعلم التأويل، على أهميتها التي لا شك فيها.

يأحدنا صغوان في حوله ثابته في فلسفه القابون مناقشةً ناقداً محير، بنظرياته الكسرى. ويخرج من هذه المناقشة إلى أن هناك ما يتجاوز الدساتير والقوانين التي يسئها البشر. إنه قابون الكلام المؤسس للكلام والسبق عليه والذي يضمن مصداقيته وهو ما يؤند على المستوى الفردي اللاوعي مشاعر الندم والذنب وطلب العفوان. إنه بشكل الضابط والناظم للتفاعلات بين الشر، ومن دونه يفتح على مصراعيه محال الصراع المدمر والتميت. بصدم المرء حقاً حين يسهر بهذا القابون المؤسس لوجود الإنساني، بمدى الاعداء عليه في أنظمة الاستبداد والاستغلال.

وفي حوله ثالثه في الأثروبولوجيا يناقش صغوان موضوع المحرمات (حظر القتل، وحظر سفاح المحارم)، بما هي شروط تأسيسية لقيام المجتمع ويسهي إلى صرح النظرية التحليلية النفسية التي تبين رسوخ هذا القابون لمعاني، حتى عند الأقوام المسماة بدائية، والتي لا علم بها بالتحاليم السماوية إنه قابون يحاور الدوة

والتحصُّرُ على حد سواء، وهو قانون إيسابيه الإنسان ذاتها، وشرط تكون المجتمع

هذه الأفكار الأولية لا تشكل بلحياً لفكر صفوان في كتابه هذا، ذلك أن مثل هكذا تفهيم وشرح يفتح إلى حيز كبير جداً يتجاوز أي أفكار أولية، نظراً إلى كثافة مادة الكتاب وعماها وتنوعها. إنها أفكار المترجم التي أثارته القراءات العديدة لهذا العمل، وهي لا تعدو كونها واحدة من قراءات حصية أخرى ممكنة، ومتنوعة المراحل والمستويات، كما أنها لم تنوقف عند الأبعاد التحليلية لنفسه المهمة، ذلك أن صفوان يدعو إلى العودة إلى مرجعيات الذات، حيث فتجد جوانك في أسئلة ذاتها كما يفعله عن لا كان أنت صاحب حقيقتك والمسؤول عنها. وليس هناك من جواب أصيل في قون مرجعية تتجاوزك. تلك دعوة إلى اسرد الذات الفردية أو الجماعية، من خلال الإحالة إلى الحقيقة الذاتية، وليس من خلال سبطه كلامي سلعة خارجيه (مهم كانت) أولاً تكس حرية الفعلية والمسؤولة هما تحدياً؟

إن قراءة المترجم تعكس في الحقيقة اهتمامه وهذه السياسي والتحريري. وذلك هو هم صفوان الدائم والراعي للاحية الانترام بقضايا أمه وتحرر ناسه، إلا أن التركيز في هذه الكلمة على البعد التحريري للإنسان لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يطمس الأطروحات التحليلية النفسية قائمة على الكشف عن الطبيعة الإنسانية ولاوعيه والتي تشكل المادة الأساس لهذا العمل ونظير أفكاره الاجتماعية والواقع أن هذه الأطروحات تنفي ضوءاً كاشفاً على تكوين الذات الإنسانية، كما على تكوين المجتمع، مما يشكل إسهاماً أصيلاً في النظرية الاجتماعية، وهي لهذا وكشفها نحتاج إلى مقدمه مطولة خاصة به تتجاوز إطار كسمة المترجم لموجرة هذه

يكشف صفوان في عمله هذا عن عالم محب لموسوعي ومسبوعت باقتدار للفكر العربي والعالمية وصورة إبي الفكر الإسلامي، مما تتجاوز إلى حد بعيد مجرد انتمسك الوثائق في الاحتصاص (التحليل النفسي)، إذ إبه أحد أعلام ومرجعيت المدرسة اللاكابة تشهد على ذلك محاوراته ومناظراته مع مختلف نظريات العلوم الإنسانية، ومعارفته لها سمحية بذيته حدله تلتزم بالاحترام الموجب للفكر موضع البحث. وهو بذلك يشر بصده تنبؤلات كشمه وحضبه تسخ آفاق الرؤية الفكرية، كما تطرح بصده وجهات نظر أبعد ما تكون عن العوقية وادعاء يقن، لإحداث الشافية كن وجهة نظر، وكل طرح يصح الياب أمام المريد من التنبؤلات وهو ما أطلق عليه سمية الدائرة في مصمته تحول الرهاى إبي سوار بطلق بحثاً فكرياً جديداً.

ما أحوجنا في عالمنا العربي إلى تمثل هذه المقاربات الفكرية المتنوعة والكفيدة وحدها بساء بقم معرفية حبة وسمائية، وكم كان يمكن لعالمنا العربي أن يستفيد ويعتني من احتصاص أمثال صفوان وعظائهم، وتوظيف طاقاتهم الفكرية والعلمية في حله بعتنه وصده مستغله، بدلاً من أن يتحول إلى عالم طارذ للكفاءات ورغم ما لاقاه من عمت من مرتزقة الفكر في ملده مضمر، ومن حرب من المستطس على شؤون العلم والأكاديميا، إلا أنه ما ران في عرته المدينة (أكثر من 50 سنة في باريس) أكثر إصراراً على حمل نواه تحرير أمه وباسه، المهدورين مهم والمفهورين قل كل شيء.

كتب كتاب الكلام أو الموت بالفرنسية في الأصل ولكنه ترجم إلى الإنجليزية، وأدخلت عليه إصافات عبيده مع تقديم، وبناء على توصية المؤلف بم اعتماد السحبة الإنجليزية الكاملة في الترجمة، ولقد عمل المرحم على الشغل المصنوع على انتصير

الإخباري والعربي في إن معاً، فلما للمزيد من الدقة في اترجمه والأمانة للنص الأصلي وهكذا اعتمد المترجم العنوان العربي الذي يختلف عن الإخباري الذي أتى على شكل استهامي كلام أم موت؟^(١٠) كانت عملية الترجمة صعبة، ونطلب الكثير من الجهد لأنها توجب أقصى درجات الأمانة الممكنة للنص على صعيد المحتوى والصياغة اللمعية والأسلوبية وكلها ذات مستوى مقدم من تعقيد، لأفكار ورقي الأسلوب وكثرة التفاصيل وإلماحاته، كما هو معروف عن أدبيات المدرسة اللاكائية التي يحتل صفوة فيها مكانه مرجعية كتب برجع شطر من الصعوبة إلى اعتبار انواريس العربية إلى العديد من المفردات المتقابلة للمصطلحات لغتنامه في العلوم الإنسانية، وذلك رغم قدرة اللغة العربية لعدة على الاشتقاق. ويأمل المترجم في أن يكون قد حقق بعض الطموح على هذه الصعوبات إلى الحد الذي يجعل النص العربي يسهم بمسوى معقول من الموضوع وسلاسة الأسلوب ودقة التعبير ونماذجه، انطلاقاً من الأمانة للنص الأصلي.

يتضمن الكتاب إشارات كثيرة وعية إلى مرجعيات في الفكر العربي القديم والمعاصر، ولقد عمل المترجم على تقديم تعريف موجز بهذه المرجعيات في الهوامش معية جعل النص أكثر ألفة للقارئ العربي كما قدم تعريفاً للمصطلحات الأساسية المتعلقة بالنسبة (اللاكائية تحديداً) الواردة في النص في هوامش النص، مما يسر مهمة القراء لعبر المخصصين، وأبغ ذلك كله بشت موخر للمصطلحات باللغات العربية والعربية والإنجليزية.

(١٠) جميع الهوامش نشر فيها باسم (١٠) هي من وضع المترجم، أما الهوامش لمرجه سبب فهي من أصل الكتاب.
(١١) إن قول لاكائي أساسي هو صفة التردد وليس الاستهام.

ولاً ند في الحثام من كلمة شكر مستحقة للصديق الدكتور عدد
 فاحوري أستاذ المنطق الرياضي وفلسفة العلوم الذي قدم عوماً ثمياً
 في جلاء المقاطع ذات الطابع المنطقي اللعوي في الفصل الأول
 خصوصاً، بالإضافة إلى المناقشات الثرية لنظريات مسعة البعة التي
 حرب بها، وأعب معرفنا بالموصوع، كما شكر المربيل د سعود
 المولى على عابته بتدقيق المصطلحات الثروانية.

مصطفى حجازي

تقديم

الكلام أو الموت؟ كتاب صعب، أسلوبه ليس هو اعائق. بد ي جميل صفوان شكل نموذجاً لدوصوح المركز المناقشة وصحة يرمي صفوان سرعة كسرى الخطوات التي يأخذ من خطر الكذب إلى مع القتل وصولاً إلى خطر سفاح المحارم. تكمن لصعوبة في أن تحليل صفوان يشغل في كل حال، قانون الداد، أي واقع كون أساس مادة الكتابة أو الكلام يعلت دوماً من عالم ما من الذاتية الواعي الذي يجعله ممكناً في الآن عيه اكشف فرويد في الوقت ذاته كلاً من وجود اللاوعي، وأنه محكوم بحصاء عدد كن فرد؟ من خلال الاعتراف بأن لا يعدو كوناً واحداً من سلاسل من دون أي مرجعية أصلية.

نصانما فراه الكلام أو الموت؟ محاربة خير من المادة يدخل المجرع في النفس من المسطق الفلسفي إلى الأثروبولوجيا ومن الذبابة الإعرافية إلى ملكية المروب الوسعي. **الكلام أو الموت؟** هو كتاب يظهر القدرة على الانحراف في نفس عمر كل العلوم، الإنسانية كل ما يمكن للمرء قوله من باب الشجع، بأنه لا توجد هناك رعة في إثارة المجرع لدى لقارئ، كما أنه بالإمكان الوعد بأن تكون المصحف الشاعرة فائقة الدقة في الواقع يقوم اكتاب بدور

المسجل المودحي بتساطراب حد المتنوعه لتي بتفشيها - من القصد إلى المحرم

تكمش صعوبة هذا لكتبة الحقيقية في التزامه معصنة تكوين اللاوعي، وإثار هذا التكوين على الحياة الاجتماعية المشككة هي أن صفوا - يقوم بصيغة علم حر حيث يمثل كل كائن قيمة فردية وحلها لفرويد الذي تنتهي حاله دوماً باعتزل، كما نشر إليه صفوان عريضا، فإن صفوان لا يقدم جرعة معنوي حصه أو سرية، حيث لا يوجد هب توريج حالات قد تمكن المرء من استعاب محتوى ما يقاب نمريد من لثقه. إن كلاً من التحلم الموحج والمكتة المنحصرة يأخذان حقيقتهما من موقع الآخر، حيث يعمل اللغة كونها مركز معنوي ورمزي اجتماعي أكثر من كونها تعبيراً لذات فردية. إن البحث عن الحقيقة في تعبير لاداب الفردية يؤدي به لا محالة إلى أن يصل الطريق، تماماً كما يصل الأنا طرعاها في وهم تعرفها على وحشها وبمسكها، لا يمكن معايشة حقيقه الذات المنفصلة إلا في عملية متحركة (في الحياة كما في التحليل) - وأي محاولة لصور هذه العملية هي لا محالة مضلله؛ إذ إنها تعد سماسك وتحققه وهمس بالضرورة في الواقع يشر انكسار ذاته بوقع حقيقة الرباط الاجتماعي، إلا أنه يحفظ مثل هذا الموقع لا محالة، حيث يبرهن على أن هذا الرباط هو دالة تكوين اللاوعي. صفوان هو في هذا انصدد تابع أمير إسي فرويد، ولكن بينما حاول فرويد أن يكون اللاوعي والرباط الاجتماعي انطلاقاً من محتوى محدد هو الأب الميت، فإن صفوان باعتباره مريداً أصلاً للاكان، يركز على المشكل، أي على اسم الأب إن الاسم يحمل الشهادة على موت ذلك الأب الحيواني الذي ولد وعنه اندائه وأسس الرباط الذي يربطها بأحد، دما

وبسبب قد يكون تقديم كتاب بهذه الكثافة الفكرية ضرباً من الجبوت - إذ إن أي مقدمة حتى ولو ادعت فهماً كاملاً للنص، قد تتعيب أن تكون أصول بكثير من الكتاب ذاته - إلا أنه بالإمكان على سبيل تقديم هذا العمل لفارئ لا محلي، إهداء بعض الملاحظات حول الكاتب، مصطفى صفوان

أول ما تدعو الحاجة إلى قوله حول مصطفى صفوان هو أنه محلل نفسي وليد للاكاد ولا تمثل أهمية لقب المحلل النفسي في مجرد الإشارة إلى الممارسة من، في السياق الخاص لكتاب في النظرية الاجتماعية، إلى واقع عدم انتماء صفوان مؤسساً سواء أكان ابن جامعة معينة، أم ابن مذهب خاص، وهو يقتصر له النجاح في طموحه كونه شاملاً في نهاية لحرب العالمية الثانية كي يذهب إلى كمسرح لدراسة الفلسفة، فمن الأكيد أنه كان قد أصبح عالم مطلق مدهش، إلا أنه من المشكوك فيه أن قيود الانصاف الجامعي كانت ستسمح له في سمة اهتماماته عبر هذه الحقول المعرفية المتنوعة وهكذا فلاحظ لاعتباطي لتوزيع المصحح الدراسة الأحسن، هو الذي قادته إلى باريس في سنوات ما بعد الحرب مباشرة. وهذا الجرح في تحليل نفسي وصفه بالعبارة الآتية:

بدأت تحليلي النفسي في مارس/أبريل من عام 1946. ولحسن الطالع، فون مارك شلومسخر كان يمارس التحليل كونه عالماً في فئة اللغة، أكثر من كونه عالماً نفساً كما يعرف كيف يثبت مؤامرة ما أو يشرح عموماً أو يلتقط معنى مردوجاً، أو يعلن تأكيداً، كما أنه كان يفسر الأحلام من خلال قراءتها وكأنها رسومات رمزية. أتذكر دهشة عندما أتت له معلوم لم يكن سوى صورة مصاعة بطلاق من قول شائع (مثل شعبي). كنت أحبه تماماً حتى أنني لم أكن أعظم بوجوده أصلاً. كان يتمثل أحد هذه الأحلام في صورة

شعرة في راحتي يدي، وما كان صارحاً خصوصاً بهذا هذه الصورة هو أن أحد الأسباب التي قادني إلى التحليل كان حلاً من الكسل (أنتم عملياً). وكان معروف إضافة إلى ذلك، كيفه يجعلني تشعر بكثير من اللامعة أنك لم تكن توجه كلامك إلي، وذلك من دون الادعاء من خلال هذا القول معرفة من تحاطب علي صعيد استحويل⁽⁹⁾ كان يرحب بك وكانت شخص ينظر قدمه، من دون أن يعتقد أحرم الضروري يرفض تلك الصواب التي سرور دوماً لا محالة هي أي تحليل. وعلى الرغم من كل ذلك، لم يكن لديه نظرية محددة لتعبته. وبماشاء حال واحده، كان يتنى لنفسه فيها فكرة المحلل كونه مرآة، لم أسمعها أبداً بطرق الموضوع وحتصر لو كنت أعني الأهداف أبعد من ذلك، لاحتجت أن أتوجه إلى مكان آخر⁽¹⁾

ذلك المكان الآخر، كان حثك لاكن الذي لم يكن في ذلك الحب معروفاً كثيراً حرج حقيقه صغيرة من المحللين الباريسيين. وكان ذلك هو اللقاء المفكري الحاسم في حياة صفوان، كما تشهد عليه كل كتاباته. وبالشجاعة فلس مدعاة للدهشة أن يبدأ صفوان هذا النص بطريقة حول لاكان، وفرب كذلك عنوان الكتاب. تعطي هذه الطريقة المحنصره فكرة عن حضور لاكان بالغ القوة، وعن قدرته على تركيز خاطرة نفدت من أي سياق بين - ذاتي كي يلقى صوفاً

(9) تحويل (Transférer) هو العملية التي نتجده بواسطتها الرعب والصراخ اللاواعي من خلال تصديها عن التحلل النفسي بدلاً من تذكرها وهكذا نمش لتحلل هذه الرعبات وكأنها علاقة رعبه مع بعض ويشكل التحويل حد أبرز أدوية التحلل النفسي هو والقدومه

Moustafa Safouan, *Lacaniano Les Séminaires de Jacques Lacan 1953* (1)

1983 (Paris): Fayard, 2001.

مادراً على الواقع، في قول مأنور. ولكن هذه المقاطع القليلة حول لاكان توحي كذلك التحولات الحداثية التي أحدثتها لاكان في الممارسة، كما في النظرية. أن نحترق في تحليل تعليمي مع لاكان يعني أن تترك حلقك كل أسئلة الصحة والوسط كي تلج وصعته يكون فيها كلامك الذاتي هو الذي يمكن أن يقدم أي إجابات ضرورية كتب صموان في مكان آخر (في أسبوعية في التحليل النفسي) عن انكشف لذي عاشه حين تسد النشويش الذاتي الذي كان يعاني منه بقصد صورة الأب، من خلال الطلب إليه أن يفكر في ثلاث تفصيلات مختلفة تظهر فيها صورة الأب، حيابة العلاقات بين الذاتية، رمزيه عالم اللعبة، والواقع الذي يشعل نقطة تلاشيها كليهما.

إلا أن الملاحظات الأولية لكتابات الكلام أم الموت؟ موضح تماماً أن لاكان كان بالنسبة إلى صموان أكثر مما لا يقاس من مجرد مقدم لنظرية خاصة. يحتل سقراط في التقعيد العربي مكانة المعلم المكثر، باعتباره العارف المفترض إلا أن صموان صريح ومباشر في قدرته لاكان سقراط، وكذلك صريح ومباشر، أيضاً في افراحه بأن تفوق لاكان على المفكر الأنسي تكمن في مهارة لاكان الأكثر في دفع ملابته إلى أن ينحفضوا من أن الحقيقة التي يفصلها لا يمكن أن تنمحي (*) مع شخصه وليس ذلك بالطبع لاكان الأسطورة الحارقة، لأن صموان غابله فل مرحلة أسطوريته الحارقة بوقت طويل. كانت

(*) التماهي (Identification) وقد يذهب البعض ويشرح بها استخدام كلمة تهميم في الأدب غير تخصصه التماهي أي قول الشيء هو هو، هو عمليه بديهية أساسية ينشئ الشخص بواسطتها أحد مظهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويحول كيناً أو جريلاً تبعاً لمدى دمج التماهي هو أنه يجب لا داعية تتم بشكل غير قصدي على عكس ما يحدث في المداخلة والتماخية (Modeling) وترى النظرية التحليلية المعية أن التشخيص الإنساني =

المحلفات اندراسيه التي بدأ صفوان حضورها في العام 1951 تضم عدداً محدود من المشاركين، يمكنهم أن يتجمعوا في بيت لاكن إلا أنه من الطريف أن يعرف أن لاكن كان يدعش امشركين الأوائل هؤلاء من خلال تأكيدهم أن اللقاء مسكوب، مع مرور الوقت، حدثاً قد تأتي إليه الناس بالسيارات الخاصة وسيارات الأجرة

يمكن القول إذاً إن صفوان كان تلميذاً للاكين حين كان بعد بالإمكان أن تكون تلميذاً للاكين. وحدير بالإشارة كذلك إلى أن هذه التلميذة، صمدت رديحاً طويلاً من الزمن أطول مما هو ممكن هي أي عالم مهني لم يبدأ صفوان الكتابة ليشر إلا عندما غارت الخمس من العمر، وتشهد أعماله على فترة حارحة عن المؤلف من العمر انصاعت، وعلى وقت مليل من القراءة والتفكير

وإذا كانت العلاقة مع لاكن تشكل شرطاً محدداً ضمن النص ذاته، فمن المهم كذلك أن نسير في الكلام أم الموت؟ قد كبه مصري وإذا كان صفوان باريسياً لما يربط عن خمسين سنة، وحصل على الجنسية الفرنسية، فلا مجال لمشتك حول قوة ارتباطه «بسنده الأم» وقد يكون أكثر رياراتي معه ليلد أجسي مع أم أولادي، هي تلك التي أمصتها بصياغة صفوان في مصر. ومن أبرد عناصر امتعه هو رؤية السباق الذي يُنس أن «فرح الحياه» الفائق لدى صفوان من صفة شخصه وفهمه عنه على كل حال يكمن دلالة مصر بالنسبة إلى الكلام أو الموت؟ هي كونها أقدم حضارت البحر المتوسط، وأكثر البلدان تعرضاً للاستعمار في ان معاً هذا المصطور المردوح هو الذي

« نكوب وسماير من خلال سلسلة من استجابات مع أشخاص يشبهون نوعاً من عمل العمل محبوب أو حتى مرعوب»

ينسج لهذا الكتاب أن يكون عنصر التوحيد في النظرية الاجتماعية أو الثقافية التي أعرفها، القدرة على تحدي سلطان الفكر العربي من دون اعتذار، في الآن عية الذي يظل فيه مفتوحاً تماماً على الثقافات والتقاليد الأخرى.

أن يولد المرء في مصر بعد الحرب العالمية الأولى، يعني أن يولد في مستعمرة بريطانية يشكل فيها انصواع ضد الاستعمار، والنضال من أجل التحرر الوطني السياق الحتمي. ولقد كان هذا حال صموال، وخصوصاً أن ولده كان أحد مؤسسي الحزب الشيوعي المصري. ويشكل القشل الكامل للثقافة العربية بلا شك، عصباً دالاً معهم حيازات صموال المستعمرة للإقامة في باريس ولانجاده من التحصيل العلمي معه «العمر» إلا أنه من المحط أن التفكير في أن صموال لم يفكر باستعمار بالسياسة.

إن هذا الكتاب هو وليد مناقشة سياسية حول الثورة الإيرانية، وقد عابت كل آثار هذا الجيل في النص، إلا أنه نحدد لإشارة بأنه كتاب سياسي؛ كتاب شدد على الطبيعة الديموقراطية الحقيقية لاكتشافات فرويد إلا أن صموال لم يولد مصرياً فقط، بل هو ولد وترعرع في الإسكندرية التي وضعها لورس دوريل في محله الفصلية الإسكندرية بأنها المدينة متعددة الأعراق ولغات وعلى الأغلب، فإن صموال قد يجد في مرجعية اللغة شفاء الأقرب إلى نفسه، ذكرياته عن والده، معلم المدرسة، لا تمت إلى سياسة مصر من نسب إلى اللغة، وقيل كل شيء، بعدة هذا الواحد وأصدقائه على الاستمتاع باللاعب اللفظي. ومن المدهش حين يقرأ المرء صبعائه اللغوية، يفرسه الجميلة، أن يفكر بأن الفرسة لم تكن بعت الأولى، ولا حتى الثانية. إلا أن اللغة بالنسبة إلى صموال هي حذر دائم ولقد أحس في إحدى المرات أنه تسمى هو أن الظروف سمحت له أن

يكتب بالإيطالية وليس حمار. الإيطالية هو ما مركبي مدهولاً، إسماء الافتراض عبر المعلل الذي يذهب إلى أنه قبل فعل الكتابة، يأتي اختيار اللغة.

وقد لا تكون كتابات صفوان التحليلية النحوية هي مركبه الأكثر ديمومة، وربما ترجمته إلى العربية. لقد سبق له أن ترجم كتاباً من فينومينولوجيا العقل للعقل، وتفسير الأحلام لفرويد. وأخيراً، ومن ضمن قضايته المتنامية بأن محور الأمة هي الحركة السامية الأساس، وبأن انقسام العرب إلى بحثة وعامة هو ما يفسد كل النصال السياسي، قام صفوان بترجمة كل من عطيل وهاملت إلى العربية المصرية.

لقد قرأت كتاب الكلام أو الموت؟ أكثر من عشر مرات إلى الآن، في كل من العرسه والإنجليزية. ولا يمكنني الادعاء بأسى فهمته تماماً، ولكن كل قراءة جديدة له كدت تثمر كشفاً ومعرفة، سطرأ بسطر وصفاة بصفحة. يهدف هذا التقديم إلى مجرد تقديم نقطة انطلاق بدئية ووعد بأن تكون، المثيرة على هذه القراءة مجرية.

كولن مالك كامبي

بشرح

مقدمة المؤلف

يمكن قراءة هذا الكتاب كونه عرضاً يجمع تسلسل منطقي، حيث يؤدي كل فصل فيه إلى سؤال يحيل إلى الفصل التالي عليه، وهكذا دواليك وصولاً إلى الاستنتاج الحاسمي إلا أنه بالإمكان كذلك البدء بأي فصل يجمع عليه لاختيار، وكذلك بالإمكان البدء بأي صفحة تريد حتى أتي قد أذهب بعيداً كي أصبح الغاري الذي يجد مافشات المطلق حادة إلى حد ماء أو شقة ومغرة، بأن يؤجل قراءة الفصل الأول إلى النهاية وعلى كل حال، إذا كنت مهتماً في المقام الأول بالرواة التحليلية انفسه للكتاب، قد يفضل أن تبدأ بالفصل المعنون الاستعادة التأملية (Retrospect). وإذا كتب بفصل، من ناحية ثمة، البدء بالمعنى الأولي لمحمل العمل، فإن الاستنتاج سيكون بمثابة مقدمة. وأخيراً إذا كتب مهتماً أساساً بالمحاور الأصلية للتحجج التي يمكن قولها في زمر بشر الكتاب، يعمين عليك التحول إلى صفحته الختامية، وإلى القسم المعنون في ما يتجاوز المجتمع ذلك أن هذا الكتاب، بالإضافة إلى طبعه الدائري، يبدأ بالذات (Subject)، بمقدار ما هي أمر يتجاوز كلاً من اسمه في التواصل أو أن نكون مستودع دلالات حفيه؟ وهو ينتهي بالذات عساه إلى الحد الذي يوفر فيه مفهوم الحالف، أو العهد (Bent) الموراثي، لمجر

الأكثر ملاءمة لتكوينها كونهما ذات رغبة - وهكذا إذا فالثوري مع دائرته، من مسار الذي اتخذه هذا الكتاب يمكن اعتباره سلسلة متتعة من الرؤى المستمرة من البدايات وحتى النهاية حول سؤالين توأمين أشد في أوجهما أن أتينا ما هذا الذي يكون وحدة مجموع ما. وهو سؤال يعتقد بعض المؤلفين لمعاصرين بإمكانية حله مساهمة من خلال الجمع ما بين «الإنسان الاقتصادي (Homo economicus)» الذي قال به بسم و«الإنسان الاجتماعي»⁽¹⁾ (Homo Sociologicus) الذي قال به دوركنهيم، وأتحرى ثانياً عن مسألة كيف يحدث أنه بالرغم من هذه الوحدة الاجتماعية التي تبدو الحياة الإنسانية مستحبة تماماً من دونها - أنا نعيش، كما نحلم فرادى، كما يقول كورنيل ولا يكفي إليه في هذا المقام جواباً شافياً الاستشهاد بالصحيات التي تعرضها الحضرة على لأفراد، أو حالات الكتب التي نلصقها عليهم وبدلاً من التصريح عن إجاباتي عن مثل هذه الأسئلة منذ البدايات، أرفع ببساطة أن أثير إلى نقطة انطلاقي

عند كتاب حاك لاكان يقوم بعمله محلاً مشرفاً على المحللين المنبريين، كان يعتمد طريقة شخصية فريدة خاصة به. غاية المحللين المحترفين في التدريب كانوا يتسبون مفهومياً بسيطاً ومبسّماً بالواقع عن مهمتهم معتقدين أنهم إنما يقومون بدورهم معه تعلم كلمة فائدة تحليل مبسوط أم بالنسبة إلى لاكان فلم يكن هناك تعبير س م هو صحيح وما هو ليس كذلك، وبالطبع كان هناك موقف على بعض قواعد اللعبة بما فيها قاعدة التداوي الأخرى وقاعدة الاستماع، حيث يحظر على المحلل اللجوء بانتظام وحب أي طرف - إلى إعطاء

(1) John Elster: *The Cement of Society: A Study of Social Order* - دراسات في العقلانية والتغيير الاجتماعي (Cambridge, England: New York: Cambridge University Press, 1989)

معية المجد من العشق أو بحفيف الشعور بالدوب أو كذلك الفاعلة
لني تشترط أن لا يقدم أي من الشريكس، سواء أكن المُحَلِّل أم
المُحَلَّل، على العودة عن أفواههم، بمعنى إكراههما فالأحد . إلج.
إنما حتى عندما تُحرم هذه القواعد، يعني أنه يتعين عليك أن تكون
أنت اللاعب وقد نعترض بأن هذه القواعد معروفة مسبقاً من
المندرب، وبالتالي هلنس من الواصح ما الذي يتبقى عليه كي
يتعلمه. وإضاهه إلى ذلك، أين هي رعة لاكان، طالما أنه يصع دانه
في موضع المُشرف؟ يتمثل الجواب في أنه كان يصع رعته في
بصرفه، حيث كانت تُحرَّك فقط كونه جواً عن أسئلته، إذا كنت
ترعب فعلاً أن تتعلم بس ما يتعين عليك عمله، بل ماذا أنت فاعل
حقاً مما يعني القوب بل حاك لاكان عرف كيف يسعمل رعيه
وكأنها من (x) (أي كونها دمرأ في معادلة)، فن تقديم الصيغة بوقت
طويل. كما نحدد الإشارة إلى أن المندرب هو على ألفة كاملة بقواعد
العملية «المصبوطة» حيث إن المشرف أو المشرفة عليه هو عموماً
ممن يشروا ودُرسوا وتكلموا في الدوات وحين يطرح همه لتتحقق
من المُحَلِّل المشرف فإن المندرب يكون مسبقاً في وصية العارف.
كان هذا لطرف يولد على اندوام رتبة دائمة، في أفضل «الأحوال» أو
رعة عارمة في الامتثل في أسوتها

وبذلك كن لاكان بمعنى عن «الهيئة» وهكذا حدث أن
طرح عليه السؤال الآتي

«وتكري يا سيدي، هذا الشاب [أعني المريض الذي كنت مهتماً
به حين ذلك] يأتي لروني مريض أو ثلاثاً أسبوعياً ويروي لي كمية من
المقصص، ويدفع لي ثم بعدد. ماذا يتعين علي أن أعطيه بالتمثيل؟»
وكان الجواب على ذلك «لماذا؟» إنك تعطيه صمتك لا بتركك
جواب من هذا القبيل من دون أن تعبّر وما كان مصدرأ للارتباك أو

حتى الشويش، ينحول سحر ساحر إلى ورقة رابحة، وداخلة ينحول إلى أداة عمل. وبذلك فقد أصيب أن أقل ما يمكن أن يوقعه المرء من تلميذ من تلامذة لاكان هو أن لا يفتي الإنسان مضموناً سحر المعلم، كما كان حال ألبادس^(*) (Alcibiades) مع سقراط. إذ إن ذلك السحر كأى سحر آخر هو مساطة سحر الكلمة، وقد يحتل في الواقع إلى سحر حقيقي، إن لم يكن موجهاً محلياً ما، مما كان الأولى بألبادس أن يدرسه. إلا أنه، كما نعلم، كان لديه اشتغالات كثيرة أخرى في أيامه.

أذكر جيداً كيف طرحت سؤالاً من نوع مشابه على لاكان، مع أني سببت «انمادة» التي شكلت المناسبة التي دعيتني كي أسأل عن علاقه الأب بكل ذلك وكان الجواب هو الاتي «إنه (الأب) هو من يحفظ التوراة من كلكما»، ولكي يربط أي شكوك عالقة حول ما يحبه، أصاب مباشرة: «ذلك أنه لا يوجد بين شخصين ولا الكلام أو الموت» وحسبما أذكر، فإن الكتاب الحالي هو ساح هذا الجواب الذي نفقته منذ أربعين سنة حلت

وأسارع فأصنف، بأن ذلك لا يعني أنني أصيب الأربعين سنة في امشاره عزامة التوحي الإلهي هي الحقيقة، ربما ما كتب لأوخته اهتمامي أبداً لهذا الجانب من أعمال فرويد المعروف باسم «التحليل النفسي الطيفي»، لو لم يطلب مني صديقي كولس ماك كاني (Colin Maccabe) منذ سبع سنوات حلت، والذي أهديه هذا الكتاب مع كل

(*) ألبادس (Alcibiades) هو جنرال أثيني كان تلميذاً لسقراط، ورئيس الحروب القديم عظيم، قام بمغامرات عسكرية ضد صقلية، أنهم يجرى لغزومات وديسها، وأقبل بعد بعض النجاحات العسكرية وبعد كان ألبادس مضموناً سحر عدم تعلم، كما كان مشغولاً عن التمس في الفكر بسبب ارتباطاته وحملاته

الود، أن أعرض بشكل مكتوب الفكرة التي تم طرحها خلال صافشة
لثورة الإيرانية، ومؤداها أن الشعب الإيراني عاد إلى دسه، ودفع عنه
وكأنه هويته الراهية لقد قُشب في لإيقاء بهذا انطباع، ولن يجد
المقارئ هنا شيئاً عن الثورة الإيرانية، إلا أنني أمل أن أكون قد قدمت
تفسيراً معقولاً لما قد يدفع شعب ما إلى تقديس حدود هويته.

كتب الفصل الاستعادي (Retrospect) جواباً على دعوة إ. مايه
(E. Malet) للإسهام في أحد أعداد مجلة *Passages* حول موضوع «هل
يتعجب عليب إحراق لاكاز»^{١٢} (أيلول/ سبتمبر 1993) أما
الملحق (Postface) فبعد كتب من أحسن حلقه دراسية نظمت معنابه
ميشال فرادو (Michelle Ferradou) في لا تراس دي حونسرخ، حول
موضوع هذا الكتاب، وأما فصل تم يتجاوز المجتمع فهو عبارة عن
نص محاصرة دعائي كولن ماك كابي لإفقتها في معهد المعلم البريطاني،
بحسب أن «هل هناك أي شيء كوني في الثقافة»^{١٣}. وأود أن أعبر عن
شكري الحاصل بكل المعنيين، وكذلك لكل من نيري مارشير (Therry
Marchaise) على تشجيعه وإيصال كزاد هافاس (Evelyne Cazade)
(Havas) على ملاحظاتها الباءة. وسيكون من نوع نكران الجميل سبب
التلاميذ الذين حضروا الحلقه الدراسية (1988 - 1990) التي أناح
تطوير صيغه هذا الكتاب، وذلك بالرغم من ثغرات الإعداد له.

نصح مدرس نوم (Martin Thom) في بجار ترجمة إنجليزية
لكتاب الكلام أو الموت (*La Parole ou la mort*) تعكس بأمانة
الأصل الفرنسي، حتى إنه أضاف صفحة أدبية تجعل بقدر الإمكان،
قراءته أكثر إمتاعاً. ولم نوفر شيرميان هيرن (Charmian Hearne)،
من مؤسسة بلحريف مأكيلان للنشر، جهداً قصداً لجاح إبحار
المهمة، وأنا ممتن بحق لكلهما.

مصطفى صفوان

المعنى والحقيقة في التحليل النفسي

بكرس فرويد في الفصل الأخير من دراسات في الهستيريا والذي كتبه في العامين 1894 - 1895 بصع صفحات للموصف الموصفي «الترتيب الثلاثي» للمواد النفسية، كما كانت تتحلل من التحليلات التي كان يقوم بها في الفترة التي كان قد أجز بها لتوه انقطاع مع السويم النمطية.

1 - تتجمع الذكريات في «موضوعات» أو في «زمن» من الذكريات، وتترتب حول «النواة المركزية» في دوائر متتالية وحيدة المركز تتتابع حسب نظام رمزي.

2 - يطرح الحطوط المكون من التفاعلات الحرة على شكل نظام من الحطوط يقدم خلال الموضوعات الذاكرية من المحيط ووصولاً إلى النواة المركزية، سعة لحركة متعرجة أقرب ما تكون إلى منحرف حركة الفارس على رقعة الشطرنج، مع بعض التقاطعات في ما بين هذه الحطوط.

3 - ونتمثل المقاومة(*) بحطوط مقاطع شعاعياً مع الحطوط

(*) مقاومة (Resistance) يطلق اسم المقاومة خلال العلاج التحليلي النفسي، على كل ما يحول من اهتمام المريض أو أفعاله دون معاقبة إلى لاوعيه ولقد أجعل فرويد هذا *

السابقة عليها وتردد شدة هذه المقادير التي تتجلى في ثورات لحظات أو حذف بعض المواد منه، أو في تدافع عارض مرصي له تأثيره (حضوره) بمقدار اختراق هذه المخطوط الشعاعية صيفاً نحو الوفاء المرضية، أي نحو ديث التمثيل الصدمي المكبوت^(*) غير المحتمل، والذي سبب من كنه يعود فيسقم ما من خلال بحوله إلى مولد لمرص⁽¹⁾.

تسخر هذه الصفحات في التحقيق، بما سؤكده الأعمال الأساسية، تبعاً لتعبير لاكار، المعشقة في تعمير الأحلام، سيكوباتولوجية الحياة اليومية، الكف وعلاقته باللاوعي أي عملية

^(*) الصلح في أعماله من مرحلة مبكرة بعد تحله عن السويم المعطسي وأصبح المقاومة وعملها بشكل أركان العلاج استعدي النفسي، الدواري مع السويول وتخلله ورفاد المقاومة شدة كلمة انترفا من الوفاء المرضية، إذ إنها الوجه الآخر لمكبته، ومن خلالها يتعرف التحلل عن المكتوبات، وللمقاومة مظاهر كثيرة من مثل التبرؤ أو الميت عن الحسبات، وفقدان الاهتمام بالعلاج أو الحس الراف

(*) كتب (Refoulement) يشكل الكف ركناً أساسياً من أركان الدفاع النفسية وهو يشكل المخطوطة الأولى للأعراض المرضية التي لا يمكن كواب تعبير مقبلاً ومستوياً عن المكتوبات والكبت هو في أساس نظرية اللاوعي في التحليل النفسي عند الرصي والأسوياء عن حد سوء، ويرى هذه النظرية أن الداف يدفع عنها كل التصورات والروايات التي تهدد موزنها أو سوية لها الفلاني، بحيث يصبح الكف هو الدفاع لأول ضد هذا الفلاني ومن خصائص الكبت أن المواد التي تكبت لا تروى بل هي مغلوبة في اللاوعي، ويحاول الخروج بل خبر الوعي من خلال الأحلام والأعراض المرضية وتختلف تعبيرات اللاوعي المرضية عنها كد افرضية

Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud. Assisted by Alex Strachey and Alan Tyson, 24 vols (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 2. *Studies on Hysteria* (1893-1895), by Josef Breuer and Sigmund Freud, pp. 99, 123 and 287-304

دلالة مستتفة عن المحيطات القصدي، والتي تؤدي، بالمساسة إلى
 فشل هذا المحيط. وبعد كذا وجود مثل هذه العمدية شيئاً لا
 يصدق» وأنا أستخدم عن قصد في هذا المقام، التعبير عنه الذي
 يستخدمه فرويد كي يصف من خلاله عودة المكوث^(*) (Retour du
 refoulé) كما يؤكد لأكاب. وهكذا فكت لعب السيد (Herr)، هو في
 الواقع نسيان مسيوريلي^(**) (Signorelli) بمعنى أنه في ذلك الموقع
 تحديداً يظهر الكس⁽²⁾، إذ كما يردد فرويد، لا يوجد كس إلا
 ويتضح في أثر ما يدل عليه.

ومع ذلك، فالطابع المدهش بهذا الاكتشاف الفرويدي هو أنه ما
 يكون عن الروال. وأكتفي بالإشارة برهاناً على ذلك، إلى محاولات
 المناطقة المعاصرين، للرؤية من مدرسة الفلسفة التحليلية لتأسيس ما
 يسمونه نظرية مصورة للمعنى^(***) (قواعد استنتاج المعنى) المحصن

(*) عودة لكوث (Retour du refoulé). هنا العنانية المعية التي سرح من خلالها
 العصر الكنيوية، والتي لم يفسر عنها الكتب مطعماً إلى الظهور ثم في الوعي والسموكة
 والأعراض. وتتمكن من ذلك بطريقة مخوفة على شكل نسوية من خلال عمليات الإزاحة
 والتكثيف والأعراض النفسية التحديد.

(**) مسوريلي إشارة إلى لوكاميسوريلي (Luca Signorelli) رسام إيطالي شهير
 (1445-1525) طور أسلوباً عتيق التعبير، مما جعله واحداً من أكبر الفنانين متخصصين
 «الخبريات التي ريس كذا في كل من إيطاليا وفرنسا» لإثارة ما هي إلى التحليل
 الذي قدمه فرويد لعدم قدرته على إدراك اسم مسيوريلي في مكانة يهودا لبيروت أسماء العديم
 الشورة في المصدر عنه.

(2) انظر الفصل الأول الذي جعله فرويد في
Psychopathology of Everyday Life (1901)

(***). النظرية التصورية في المعنى (Théorie formaliste du sens) نسبة إلى منطق
 الصوري (Logique formelle) الذي وضعه دسغار أسسه وجوزيف لايبنز، وأعاد إحياءه من
 وقت، ومن ثم أصبح من العلوم الأساسية في الفلسفة وهو يحدد الغضاب المتداولة أو «الخاطئة»
 من خلال صياغة الشكليات المعنوية، ويستشهد بشروط مطابقتها وعضائها أو استبعادها
 وصولاً إلى الإنسان المعظم.

النفدي لهذه النظرية معيد جداً، إذ إنها تركز على مسلمتين نخصص أولاهما، وهي عبثية المعنى للفرد الثاني، سيما أن الأخرى، والتي لمرط بداهتها الظاهرية تصرف عن التعكير فيها، فتُنتج الدال بالمدلول. هاتان المسلمتان هما على التعيين بعداً من المسلمات العرويدة، حتى أنه بالإمكان تعريف الحقل العرويدي الذي يتسم بالمعارفة كما مري، باعتباره مكوناً من وفائض الحطاب التي تمثل مشكلته بالنسبة لتعريفه المتصورة للمعنى، هذا إذا لم نسططه صراحة من مجالها بشكل كلي، ولذلك فليس من المفاجئ في شيء أن نجد علم التأويل (Hermeneutique) يحاول إنتاج المسلمات العرويدة به ومع ذلك، فإن طرق التحليل انمسي، كما سنته أيضاً هي جد قريبة من طرق المؤولين المحدثين، والتي يصب لها أي صلة، كما يذهب إليه أنصاره ذنهم، مع التأويل اللاهوتي الذي يجد فيه علم التأويل مرجعيته الأولى. ومهما كان من أمر العرويد ما بين علم التأويل والفلسفة التحليلية إلا أنهما يرتكبان في منتهى المطاف إلى مسلمة مشتركة، وهي وحدة الدات المتكلمة - وهي مسلمة نشر من وجهة نظر التحليل انمسي إنكاراً* (Denegation) لأصنام هذه الدات.

تتميز النظرية المتصورة في المعنى (أو النظرية القابلة للصورة) عن النظرية المسماة منطقية استدلالية، في كون هذه الأخيرة تحاول إتصاح مفهوم المعنى من خلال تعبير فلسفي، إما أنه محلله بناءً

(*) إنكار (Denégation) - أنه دفاعه يلجأ إليه الشخص الذي في الوقت الذي يروح فيه بالتفكير وبعثاته أو مشاعره، التي كانت مكتوبة حتى تلك اللحظة (أي حين تظهر هذه الأفكار في حقيقته) فإنه يستمر في الدفاع عن نفسه ضد (صد م) بسببه ظهورها في حقيقته من ورطه (من خلال إنكار تبعيتها به بدلاً عن جوان لا تلتصق وح ب بواليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حمادي، ط 4 بيروت المؤسسة العلمية بدراسات والنشر، 2002)

على مفاهيم أخرى، أو أنه على الأقل يطرحه في صلبه بمفاهيم أخرى من مثل المفهوم أو المرجعية أو الانقسام أو كمية المعلومات، أو حتى لمعرفة إلى آخر ما هنالك. في حين أن النظرية المصورة هي المعنى (أو المقابلة للصورة) إذا ما وجهت لغة ما ونسبها (ر)، وبها بالكاد تقدم تحديداً للمعنى لكل جملة معقدة في هذه اللغة (ر)، أي إنها بكلمة أخرى نظرية تقدم مسائل (Théorème) من الصورة الآتية

(ج) تعني (في ر) أن (ق)، (ج) means in (L) that (P) حيث
(ح) تعني جملة، و(ر) تعني لغة، و(ق) تعني قضية. في كل جملة مفصلة في اللغة (ل)⁽³⁾.

بإمكاننا أن نشك عما يمكن أن مكسبه من نظرية نعنيها أن «الثاب معلق» يعني «بمعنى مثلاً» أن الثاب معلق. لا أني أصرت صراحة عن الاعتبارات التي يستند بها لغة تنطق بوضع البراكاة، من مثل المبرر ما من لغة الموضوع (Language Objet LO) (ل م) وبين ما فوق اللغة (Meta Language) (ML) ما يهمنا هو طريقة العمل في العمل من خلال التحليل المعنى ويتم بالاستعانة بتعريفات التي بطورها يمكن أن نعرف، كما يحلو لنا، مفهوم المعنى أو أي مفهوم آخر يبدو ضرورياً، انه يعنى علينا من ثم أن يرى في ما إذا كانت هذه المفاهيم التي تم تعريفها عنى هذه الشككة، تؤدي معاً معاني الاستخدام المعنى للغة، كما هي متداولة ضمن مجموعة سكانية معينة.

(3) انظر Martin Davies, *Meaning Quantification Necessity, Themes in Philosophical Logic* International Library of Philosophy (London, Boston Routledge and Kegan Paul, 1981).

ذلك أنه يمكن للمحتوى أو لتمثيل (Representation) دنة «أن معلق» على سبيل المثال، أن يرد في أنشطة لغوية حد متنوعة. تجدير كثيراً صبح التوكيد، والأمر، والاستفهام الثلاثة، كي يسوعب سماسر من مثل الاحتجاج، والاستمثار، لحوف، الرحاء، واشوقع، إلح مسكون عندها بدأ يحاجه إلى ما يمكن تسميته «نظرية القوة»⁽⁴⁾ والتي لا تعدو الصبح الحوية باسمه إليها أن يكون مؤسراً صادقاً من الوهنة الأولى، وهي نظرية تروذن تصوير معنى أن يكون (ب) لغة جماعة بشرية معينة (ج) من خلال استخدام مفاهيم الموقف الفصوية (اعتقاد، رغبة، نية، إلح) وصادق على طرف اللالام هذا سمية «صوابط المواقف الفصوية»⁽⁵⁾ (PAC) واطلافاً من ذلك، يرى أن تعريفات انداه التي اعتمداها سعين أن نصب في صاغة (PAC) التي يطلب إساً فحص مدى ملاءمتها لحدسا خوب الةة من عدمه، يمكن في هذا المقدم، محاولة صياغة (PAC) مصر عن حتمية القول بالنظرية الفسرية وذلك بالاعتر الذي توحى به هذه

(4) فكرة قدمت من قبل «جورج في. لينغشاو جون. How to Do Things with Words. Edited by J. O. Lyons and Marina Sbisa», William James lectures 1955, 2nd ed (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 33

(5) «مواقف فصوية» (Attitudes propositionnelles) يعني موقف تعسري أو يكون شخص ما موقف معين من قضية ما من مثل: الاعتقاد والتعجب والتعرف التي تشكل أشكال نموذجية على المواقف الفصوية. أدخل الفيلسوف خطفي مرتبه راسل مصطلح الموقف الفصوي الذي شاع استعماله في الأدبيات التحليلية الفصوية القصبة قد يكون مباداه أو معنوية، وهي تفسر عن مطلقها اللغوي. وهي ليست المعنوي بل هي «و» ويمكن التعبير عن الفصية دة (الأرض كروية) بعدة تعاب (الأرض كروية، The Earth is Round، La Terre est ronde) فالصواب هي حالات الأشياء. وليست الكلمات التي تستخدم للتعبير عنها. أما الموقف فهو حال ذاتية عملية أو وجدانية (معروفة أو رغبة أو قس) ويمكن أن يكون للشخص الواحد موقف واحد من عدة تعاب، أو يمكن له أكثر من موقف من فصية واحدة (أن يعرف، أن يمس، أن يعتقد، ...)

احتمية بوجود وعدم وكن، ونكي أسبق الأمور، سأعتمد على التعريفات التي يتم الاتفاق فيها في صياغة «الطريقة المتصورة» وهي تعريفات تتعلق بمفهومين رفع جراس (P. Grice) ^(٥٠) من شأنهما عابياً، أي كل من مفهوم «الحمله - تعني» (S meaning) ومفهوم «الاصطلاح».

يمكن حيل لقول في تعريف المصحيح «أول ك لاني أن متكبماً (م) يعني (ح) أن (ق) بواسطة التلطف (س) الموجه نحو جمهور المستمعين (A) فقط في حال»

١ - كان المتكلم (م) يقصد بواسطة اللفظ (س) أن يحدث في جمهور المستمعين (A) اعتقاداً (مشطاً) بأن (ق)؛

٢ - وكان المتكلم (م)، بالنسبة لكل سمة (ص) من التلطف (س) يقصد أن جمهور المستمعين (A) يتعرف على المقصد الأولي للمتكلم (م) (أي المقصد في بند ١ أعلاه) وذلك حتماً بفصل التعرف على اتمام السمة (ص) إلى اللفظ (س)؛

٣ - وكان المتكلم (م) يقصد أن نعرف جمهور المستمعين المقصد الأولي كونه متكبماً (م) بشكل حراً من مرر الجمهور (A) للاعتقاد بأن (ق)؛

(٥٠) بول جراس (Paul Grice) (1913 - 1988) فيلسوف لغة بريطاني نظم ودرس في أكسفورد، وألقى العديد من المحاضرات في حياته في جامعة برنزي - كينغز في لندن. وهو يهتم بالدراسة الفلسفية في اللغة والتواصل. كما أنه اهتم بدراسة معنى (Meaning) وطورها بها لخصه بتكلم. كما أنه اهتم بدراسة معنى (Natural Meaning) الذي يدل على العلاقة البسيطة من خلال إشارات غير لغوية (مثل إشارة بمش أو بحرف المرور). وله اهتمام كبير في فلسفة اللغة ومعناها.

4 - وكان المتكلم (م) لا يقصد أن يحدد جمهور المستمعين (A) سوابه.

ملاحظتان أساس في محبهما، في هذا المقام، تمثل أولاهما في أن جراسي نقر بوجود خلاف لغوي يحد المتكلم فيها صغوه في قول ما يريد قوله، وذلك في مقالة تهدف من ضمن أشياء أخرى، إلى تساءل أن المقاصد الدعوية تشبه إلى حد بعيد لمقاصد غير الدعوية. وهو يقترح مثلاً على ذلك حانة ديك الميسوف الذي حين مثل عن معنى مقطع عاص في أحد أعماله، أعطى جواباً لا يسد إلى تذكر ذلك المقطع، وإنما جواباً يشبه بالآخرى مبادئ الطريقة التي يتبع من خلالها فهم المقطع موضع السؤال إلا أنه وبسبب حرصه على تأمير حسن انتظام عمل لفصل النواصي، يسارع جراسي إلى صرف النظر عن الحال الواردة في هذا المثال، والتي تبدو له «خاصة جداً بحيث إنها لا تسهم في إحداث فرق جوي»⁽⁵⁾

أما الملاحظة الثانية التي تشرح سبب تصميم القطة لرابعة في التعريف اسوارد أعلاه، مع أن الواقع يمكن أن يكسبها على حد سواء، فهي تتمثل في أن فكرة «التعاون في التواصل» تؤدي دوراً محورياً في نظرية جراسي، وذلك بمقدار ما تشير ما يسميه «التصميم الحواري» الذي يتميز عن التصميم المنطقي. إذ لو أن أحدهم قد لاحظ أنه لم ينتج إلا القليل من الوقود في حرب سيارته، وقبل له (جواباً عن سؤاله) أن هناك محطة للوقود بالقرب من القال الموجود في الشارع المجاور، فإن هذا الجواب يتضمن «على صعيد الحوار»

(5) H. P. Grice, «Meaning», in P. F. Strawson, ed., *Philosophical* سطر
Logic. Oxford Readings in Philosophy (London: Oxford University Press, 1967),
p. 48.

أن المحطه لمدكورة معسوحه وتعمل، وإلا فس يكون له من معى أكثر من التأكيد بأن هكك بعلاآ في اشارع المحاور تكس أهمية فكرة التصميم هذه في أن حرايس يفكر بالأسساد إلها كي يسس أن التبدلت ما بين اللغة الطبعيه والمطلق الشكلي لا بدو كونها في الواقع سوى أمثلة على التصميم الذي يحكم عن مبدأ اسعاون وحمايته انعدم⁽⁶⁾. ومحمل لقول، إنه «يفقد» اللغة الطبعيه من خلال نظيرها من كل فعل يرمي إلى تفضيل المَحاور.

أما في ما يخص مفهوم الاصطلاح (Convention)، فمعرفة ديفيد لويس على أنه في الأساس، انظم، أي تبتك العلامه اسى يفصل أعضه تجمع إساني معس الامتثال لها عموماً، والتي يتعرف بها ومن خلالها كل واحد منهم على مقاصد الآخر⁽⁷⁾

وليس صحيحاً في أن يصب هذا التعريف في وسط الموقف القسوي» (PAC2) الذي يربط «الحمله - تعي» (S Meaning) بصبه التوكيد و«حمله أمر» (S-Commanding) بصبه لأمر، و«حمله - يتساءل» بصبه الاستفهام، إلا أن لحمله تعي يبدو في الآن عيه، حد محدوده وبالنتيجه فاصرة عن لتعبير عن العلاقة الواقعيه باللغة، ذلك أن هكك حملاً توكيديه لا ترمي إلى إثارة اعتقاد ما، إن الحمله ابقائله بأن «الإسكندر الأكبر ولد في عام 356 قبل الميلاد» تعي بالأحرى ما يعتقد من قال بها، إذا ما قيت كونها جواباً عن سؤال في امتحان ويسري الأمر ذاته على الاعترافات، والتندكر

(6) James D. McCawley, *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know about Logic but Were Ashamed to Ask* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 215-231

David Lewis. Quoted in Davies, *Meaning, Quantification, Necessity* (7, *Themes in Philosophical Logic* p. 10.

والإيضاحات الموجهة إلى ما يسميه حراس جمهور المستمعين
«المستعصي على التأثير»

وبعبارة علاج هذا القصور، يتم إدخال مفهوم أكثر مرونة وأكثر
عمومية، وهو مفهوم جملة يعني* (S-Meaning)، والذي يتلخص
تعريفه الإجمالي في الآتي: يقصد المتكلم من خلال نطقه (س) أن
يشير لدى الجمهور A اعتقاداً بأنه، أي المتكلم، يعتقد بأن (ق). إلا
أن هذا المفهوم الجديد لا يحمل أي حل. إذ من ناحية أولى وإذا ما
أخذنا بالاعتبار العصر انشعائري الذي تنصمه الاعترافات، يصبح
من المشكوك فيه بأن تكون هذه الاعترافات من نوع أفعال الجملة -
تعني* (S-Meaning) (أي أفعال تدل على مقاصد محددة).

ومن ناحية ثانية وكما يلاحظ دافيدسون هناك الكثير من الجمل
التوكيدية التي ليست توكيداً من مثل «الكثير من المصص»،
والتكرارات الرونيسية، والتهويلات، والافتراضات، والمحاكاة
الساحرة، والأحادي، وكذلك لأعدي ولجماعات فكها عبر
توكيدية بالطبع⁽⁸⁾

أما التعبير الذي أجراه أوستن (Austin) بس ما يسميه
«الاستعدادات السوية» أو «الجملة ما» واستعداداتها «النقيصة»
أو «الطبعية»⁽⁹⁾ فلا تشكل حلاً، كما يلاحظه الكاتب ذاته، وإنما هي
مجرد دعوة لمحدث ذلك أن واقعة إصدار أمر بصيغة لأمر، لا
تشكل مؤشراً على جديته* كما أنه بالإمكان طرح سؤال جد بصيغة

Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: (K)
[Oxfordshire]: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1984), p. 111

(9) انظر أوستن حيث يرجع إلى الاستخدام الشعري منه، من ضمن أشياء أخرى،

Austin, *How to Do Things with Words*, p. 104.

الأمر الصريح السحوي فائده للإبدال هي ما سهيا، وحدث من دون
 انعم بمكانه الكلام على استعمال «سوي» إذا كان المقصود ذلك
 الاستعمال المعتاد، أو الأكثر تكراراً إحصائياً.

وبتحليل من هذه البورطة تعبير كل من لجملة -
 معي* (S-Meaning) وأنجملة - معي* (S-Meaning) كوني جزء
 من فكرة أكثر عمومية واتساعاً تكررست بمسمى «المعنى الضعيف»
 (Weak) لـ لجملة S والتي تكسب على الشكل لاسي WS-Meaning
 جملة ضعيفة المعنى» ويعرف إجمالاً كالآتي

بمعنى المتكلم (م) «بمكانه لضعيفة المعنى (WS-Meaning)» أن
 (ق) من خلال محتوى تلفظها (س) لموجه نحو جمهور مستمعين
 (A) فقط في حال ما كان هناك موقف قصوي ما يحدث بـ

المتكلم (م) يقصد أن محتوى مقطعه (س) سيحدث لدى
 جمهور المستمعين (A) نوعاً من دلالة (سي) Ø (ق) P وهي صفة
 تقوم فيها (سي) Ø مقام كل دلالة تترجم الموقف القصوي AP
 سواء أكان اعتقاداً أم بدءاً، أم سحرية، أو التزاماً، إلخ. وسعر أن
 ملاحظ أنه لا يمكن أن نصنف هكذا بعدد لا الإنكار، ولا أي آلية
 (دفاعية) فرويدية أخرى تحدد وصفاً ذاتية.

وهكذا يبدو وكأن مشكلاتنا قد حلت، بعض التلاعب اللفظي،
 إنه هو حل معرط في شكله بحث لا يسعنا أن نتحصه فحة
 حقيقية. إلا أن التدقيق في الأمر، يظهر ما أن هذا التعريف (WS-
 Meaning) (جملة ضعيفة معي) يسمح لنا تكوين صواب موقف
 قصوي درجة ثالثة (PAC3) يمكن أن نستخلص منه أن هناك توافقاً
 يسمح لكل فرد من الجمهور أن يقوم بحمله توكيدية من دون
 أن يؤكد أي شيء كان وهكذا يصبح لتفسير سس جملة -

نعمي* (S-Meaning*) وحيدة - نعمي* (S-Meaning*) محدد، جداً مما لا يسمح بتعطية نوع أنشطة اللغة، هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى فإن حمله ضعيفة - نعمي والتي هي فصافه الحديد أضعف من أن تنجح في إحراء هذا التفسير، والشحنة يصح مثل هكذا تفسر بين هذه الحالات الثلاث مجرد مميّز بين «إثبات والقول» وبحصل النتيجة على مفهوم «القول» الأكثر عمومية من مفهوم كل من التوكيد والإثبات، وهو كما يكتب ديفس «مفهوم بحاجة بدهة وذلك لأن العديد من الأنشطة اللغوية التي نستخدم مصطلقات ذات طبع بؤكسي وتزاهي على كون هذا النمط من المصطلقات له معنى من ضمن الجمهور، ليست توكيدات بالضرورة»⁽¹⁰⁾.

يقس ديفس، من ثم ليكنه لآنية عن سكوك (Peacock) «وحدث أحدهم عنى ملاحظت إن آلة التسجيل حاصنة لا تعمل جيداً، بانقول على سبيل النكتة، «إنه ليس يكسوك أن ساعدك على التعلب على أي صعوبة يمكن أن تصادفك في كسبه «مسح التسجيل»، فبه بقوله هذا يفصل تحديداً وباصبط أن يكسوك مسره أن كده إلا أنه لا يؤكد أنه أن يكسوك مسره بالتأكد أن إلح»⁽¹¹⁾

إنه من العرب الكلام عن معنى ضعيف، أو حتى مفهم، في الموضع ذاته الذي يحلل فيه المعنى بأقصى مداه، وحيث تتحلل أدت أكثر ما تتحلل في اللامعنى ذاته تحديداً، أعني بذلك أن المصطلح أبعد ما يكون، في الواقع عن استخلاص الاستنتاج من

Davis, *Meaning Quantification Necessary, Themes in Philosophy* (1970)
Logic p. 21

هكذا. أمثلة، والذي يبدو أنه لا محيص عنه، وبمجيء الاستحسان
 القائل بأن المعنى في اللغة ل (in L) بالجملة S يحو في القول، أو
 إذا شئت، يناور ذاته فيه، ذلك القول الذي يستخدم هذه الجملة
 ذاتها باعتبارها دالاً بتحدد معنى مختلف كميًا، وبكس من دور التعبير
 الحي عن، وبالتنتيجة قول للمعنى المتواضع عنه عمومًا لهذه الجملة
 بما هي مطلق بالنسبة لجمهور العامة، هو شيء، بينما أن المعنى غير
 المسوق انسي سرع من مركز هذا المطلق هو شيء آخر مختلف كليًا.
 لا يحظر لنا الملاحظة أبدًا أن بموضوع الدات على هذا المستوى
 من الدات الذي تولد الجملة فيه معنى يستعصي مع ذلك على كل من
 التوكيد والقول، مع أن هذا المعنى لا يفوق الوصف، وهو المستوى
 ذاته الذي يبدو أن الدات يُؤلف فيه معنى (إلا أني أسارع فأصف مرة
 أخرى أن هذا المعنى لا يعبر عنه صراحة، وهو يحير لنا الكلام عن
 «أثر المعنى» كما أنهم لا يستوعبون أنه قد كانت قضية انيكسوس
 كذاب حقيقيه، فإما يكون بتعدد حقيقة مشكوك فيها إذ تستخدم
 للإدانة، بينما أن هذه الحقيقة ذاتها تبرز في الكتاب، متحردة من كل
 قصد ما عدا قصد الدلالة على ذاتها بتحديث. وهكذا فليس من
 المستغرب كون الحقيقة تلك أحيانًا دروب لأحيولة⁽¹²⁾

أما صاطقنا إياهم «فيهم يعبون بالأخرى إلى اعتبار صباطهم
 الأحيوة عن أي شكل تقدمي، وذلك بمقدار ما تتواءم مع مشكلة
 وجو- فعمل لغويها ليست أفعالاً من نوع الجملة - تعني (S-Meaning)
 (ولا حتى من نوع الجملة - معنى* (S-Meaning*)) إلا أن مثل هذه
 الصيغة تتواءم جداً مع هذه الأفعال اللغوية بدرجة أنها تتيح، ولو

(12) جون خيل مؤلف الذي حاول أن يحدد معنى الأحيوة في تعريف ذلك الذي
 يعني فيه ميراث بقرعيات الفلسفة المعاصرة، انظر Gregory Currie *The Nature of Fiction* (Cambridge, [Fag and] New York: Cambridge University Press, 1990)

على مستوى الإمكانيه نظرية، وجود أقوام تملك لغة (ن) لا تستخدم حملها إلا لقول الكلمات، وعاء الأعاني وروايه القصص، وإطلاق الافتراضات، إلخ، ولكن من دون أن يكون أبداً بأفعل من نوع الجملة تعني (ولا حتى الجملة - تعني*) وهي أفعال تتصور هذه الصياغة أنها حادثة بلغة أخرى. وكأنه على عرار عودة المتكوت، يعود انصم الذات ما بين عمليه انسا، وعينه محتواه، والثلاث مع محاميهما، على شكل افراض وجود قوم ثانيي اللغة.

لا أن مثل هكذا افراض، لا يمر قط هؤلاء المنطقة، إذ إن منهم بالنسبة بينهم ليس معرفة ف إذا كان يوجد مثل هكذا قوم (ثانيي اللغة)، أم لا، وإنما ما يهمهم هو تفسير أفعاله المعنوية، فما لم يحدث إلا أن، صيغة صوائف الموقوت القصوي PAC1 التي يتم اسوخص إنها انطلاقاً من تعريف لجملة الصيغة تعني (WS-Meaning) لا سهل الله هذه الصيغة، بل هي تحلو مشكلة جديده. ذلك أن هذه الصيغة تسمح بتصنيف مطوق ف (Enonce) باعتباره مؤكدياً، في حين أنه لا يوجد أي استخدام له بهذا المعنى، وفي حين أن جلدنا الأساسي يشير أن مثل هذه الاستخدام شكل بالأخرى الاستعمال السوي، حتى ولو لم يعط مصطلح «السوي» هذا معنى ما هو معتاد، أو معنى الأكثر تكراراً حصلياً.

ومن دون الاكتراث تترير هذا «الحسن» من خلال التساؤل عن أي معنى هو أكثر ملائمة يمكن اعتباره لمصطلح «السوي» هذا، كما يقترحه داندسون، سوف نقوم بصياغة فكرة «الصيغة المعينه لجملة» التي تضم تنس من الأفعال المعنوية إلى كل نموذج، حيث ترجع إحدى لغتين إلى الجملة - تعني (أو الجملة تعني*) بينما ترجع اللغة الأخرى إلى الجملة الصعبة تعني (WS-Meaning). يُمكننا هذا التمييز المصطلح من صياغة صوائف موقف قصوي (PAC4) يتم

معريفاً للعلاقة الحقيقية بالغة، والتي تتيج، ولو على مستوى إمكانية
 البصرة وجود لغة بدون أي ممارسة للمعنى أن لفصية P، أو لأمر
 أن لفصية P، أو المطلب هل أن هذه الفصية . P، وربما نفتصي
 «كضرورة نظرية» أن تستعمل هذه الصيغ الفعلية على الوجه الملائم،
 هي لحالات التي يتم فيها استعمالها . وحيث إن صوائط الموقف
 الفصوي PAC 4 لا تربط لفصية الفعلية الإحصائية بشكل قسري مع
 من نوع الجملة - تعني (ولا حتى الجملة - تعني*) فإنه يبقى تحديدات
 التوكيد والقول كما كان بعد صوائط الموقف الفصوي PAC 3، ولا
 يتطلب بالضرورة إلا أن يكون شكل المنطق بالضرورة الإحصائية ويكتب
 ديمس بهذا الصدد أن لهذه الصيغة النسخة (المسيرة حتمياً) والتي
 تمثل في أن التوكيد هو معيار القول. ⁽¹³⁾

إلا أن هذه الإدعاءات تعكس تحسراً يُحس ولو حزن، على
 الأقل، من محاور استعق، إذ إنه يُدّ كإن الخبر المتحد في تعريف
 «معيار القول» على أن بإمكان طرح الرأي القائل بأن معيار القول يتم
 التوكيد ويتم هو لطلب، وذلك بناءً لمرور لا يقل شأن عن
 مرور بلساعة وجهه نظر حاكسون ملائمة تماماً لموضوعها في
 هذا المقام إذ مكتبة هائلًا احتج على المحاولات الاستيعادية
 والمصطنعة الهادفة إلى احتراق اللغة إلى مجرد التوكيدات، الإثباتات
 وإلى اعتبار صحيح المطلب (الاستيعادية والأمور) نوعاً من تحريفات
 الحمل الإثباتية أو شروح بها⁴ . ما هو أصل هذا التحير؟

الواقع أن هؤلاء المصاطعة الذين يحاربون بناءً نظرية مصورة

Davies, *Ibid.* p. 24

(13)

Roman Jakobson, *Selected Writings* 8 vols (S-Gravenhage Mouton (14,
 and Co 1962-1988), vol. 2 *Wardaw Language* (The Hague Mo ton, 1971), p. 660

لنسمى، بـمطلقون من نقطة أرحميس يقع خارج نطاق اللغة، وهي قطعة بوجه لهم رؤية، حادعة طسعتها، لُغة المسحمة عدداً من قبل قوم ما، تتحد شكل روجين متطيين < حمل S، معاني M > حيث S هي مجموع معين من الجمل (Sentences) وM مجموعة معينة من تحديدات المعاني (Meanings)⁽¹⁵⁾ وهكذا فهم يحتفلون الدب إلى راية رؤية بحيث لا يحتفظون منها سوى بالنفس العنسية التي تكون الأصوات (Phone)⁽¹⁶⁾ التي تسبح ترميها كوبها متكدياً، وهم يندس يندسون في الآن عيه معنى الجملة إلى شيء ما، يسم الحق به، كذلك هو الحال في موقفهم في ما يحص الاسم العلم، إذ لا تكمن لعصبة في نظرهم في معرفة ما إذا كان معنى الاسم العلم يكمن في كيان مهم كان بوجه، وإيد في معرفة ماهية هذا الكيان، وبالتحديد محاولة معرفة إذا ما كان معناه يكمن في حامله أم في شيء آخر (معناه هنا)⁽¹⁷⁾ كذلك هو حال موقفهم من الجملة، حيث تصح المسألة ليس معرفة ما إذا كانت تعني إحالة ما أو واقعاً ما، وإيد تكمن في معرفة ما هي هذه الحال، وتحديدأ، أي موقف قصوي (Attitude propositionnelle) وهكذا يقع من جديد في المفهوم اللغوي الذي يلعبه فيتحشنان بالقديس أوغسطين مع ما يتعبه ذلك من تبعات ائذان المسفة للحدود. يشكل هذا المفهوم المودح الذي نستقي منه الفلسفة التحليلية، مد فريجه ورسل، تأملاتها

Davies, *Ibid.* p. 6.

(15)

(16) يستخدم أوس هذا التصريح للدلالة على الظهور اللفظي وحده عن الكلام.

Austin, *How to Do Things with Words* p. 92.

في

Gordon P. Baker and M. S. Hacker *Wittgenstein. Meaning and I* 75

Understanding. Essays on the Philosophical Investigations. Reprint with

Corrections ed. (Oxford: Basil Blackwell 1992), p. 229.

الطرية، وهو لنمودج اندي تقوم عليه الأطروحة الفاديه بأن «التوكيد هو معيار القبول»

وهناك إشارة تؤكد هذا المنحى، وتتمثل في أن منطقة هذه المدرسة لا يطرحون عموماً مسألة المحار. وحين يدالج أحدهم وهو دافيدسون، موضوع المنحار «ويسميه شعب العلم في اللغة»⁽¹⁸⁾ فإنه يسي مؤلفاً يذكرنا بموقف بعض الفقهاء المسلمين من مثل ابن حزم وابن بركون أي تأويل كان بلايات «عربية»، ومهما كان مهيح هذا التأويل وهكذا «سراع» انه هو ذراع الله، ولا شيء غير ذلك⁽¹⁹⁾ تذهب أطروحته إلى القول «المحاررات تعني، ما تعب لكلمات، في أكثر تأويلاتها حرية ولا شيء غير ذلك» ولكن بما أن مصدر كاتب يسمير برهانه حسه «للكلم» فإنه لا يسي أن يوضح أن أطروحته لا تنصم أي معنى، مهما كان، لمفاعيل المنحار، أن ما يسميه فهو الادعاء الفاضل بأن المنحار يحدث مفعيله بمصل معي خاص، أي بمصل محتوي معرفي معي حيث يكسب مثلاً «إن افتراض أن المنحار يمكن أن يكون فعالاً فقط فيما لو حمل رسالة مفهنة، هو تماماً كالتفكير بأن مكتة أو حذاء يحمل توكيداً يمكن تفسيره أن يعيد صياغته بأسلوب شري بسط»⁽²⁰⁾، مسعوف القارئ من خلال تحليلي لمكتة التي افتستها أعلاه (المكتة حو سكسون)، بأسي أشاطر دافيدسون هذه النظرية⁽²¹⁾ إلا أسي، وعلى العكس من

Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 246 ff (18)

Janis Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christianity: An Analysis of Canon and Modern Exegesis* (Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1991), p. 7 (19)

Davidson, *Ibid.* p. 262. (20)

(21) من أجل فحص معدي النظرية لاحتراز التي سيجب أن تكون في تحليل المكتة، وكذلك من أجل نقد مختلف نظريات المنحار، خصوصاً تلك التي تعني المنحار =

ديكسون، لا أفصح بأي من الاهتمام بالجميل الذي جددته، مع ذلك،
 بكثير من الشعة هي لوقع به شمس من دور مواردة نافور، إنه مد
 أرسطو ووصولاً إلى ريتشارد فون أنفيل ما قيل في مدعين المحار (كيف
 يعمل (How it Works)) هو كلام هراقليطس حول موضوع عرفه
 (Oracle) دلعي، وهو محو في رفضه ترجمته لكلمة السواسه
 (σημαίνει) بالكلمة الإنجليزية «يعني» (Means) و لني يعين ترجمتها
 حرفياً بالفرنسية بـ «يقصد» (Vouloir dire)، يسي عوصاً عن ذلك
 «الترجمة الحداثة» التي قدمها حبه آرند «إنه لا يقول، وإنه لا
 يحكي، بل هو يدمج، It Does not Say and it Does not Hide, it
 (Intimates)⁽²²⁾ والجمال أن التحليل يكشف، بحسباً في جميل
 «اللمح» هنا، كلاً من موضوع اللفظ (Enunciation) وصداة لذل
 على التمثلول وكانت العزافه (Oracle) هي في لوقع المحار الذي
 استعان به فويو: عن طيب خاطر في العصر سسب اندكر من دراسات
 حول الهستيريا نغية أدلاله على معبد دلعي الآخر الذي تسبته منه
 الذكرات لي بلعي أصواء حليده على العارص (المقصود عارص
 الهستيريا (المرجم))، وذلك من دور أن نسحت المرمضة عن هذه
 الذكرات بشكل مقصود، حتى أنها لم تكرر لتحسن مثل هذه الإصافة

وما كان يوقع ماطفة المدرسة الحديثة هي «الإمك» هو محددا
 هذا الحق الذي يمكن وضعه باعتباره حق المعرفة بمعنى أن
 المعنى الحرفي يعرض للتلويح أو للحوار من خلال التلامعي
 لظاهر، إما من دور أن تدعي نسخة لذلك، (وهو ما يدعو
 داعيدسون كدة بئق، أو حقيقة شراً، إلا أنها لا محتاج إلى شرح

Montepia Saffo: *L'Inconscient et son ordre* (Paris: Éditions de Seuil, 1982), pp. 71-74.

Davidson Ibid. p. 262.

(22).

مسيب)⁽²³⁾ وأكثر ما يعبر المداطقة الذين يحذرون سوء نظريته مصورة (Formalisee) في المعنى من خلال المثاره على مساعه برنامج حراريس (واستشي مهم دافيدسون الذي يذهب إلى أن فهم معنى جملة ما يمثل في تقديم شروط حقيقتها، نعتاً للتعريف الذي يقترحه تارمكي (Tarski) بهذا المفهوم؛ ذلك أن المعنى بالنسبة إليهم، يعني شرحه انطلاقاً من المقصد، أو قصد التوصل بحيداً، كما يشير إليه ستروسون⁽²⁴⁾ (Strawson) بتعريف هذا المقصد كي يحقق شكل مثالي، أي من دون إمكانية تفرع في الحفظ، معنى وثق الارتاد بالنص الحرفي، والذي يربط هذا النص به في أن معاً وهذا ما يقوم إدخال مفهوم الاصطلاح التوافقي (Convention) لمعبود بسببه، وهو المفهوم الذي يستعين به المداطقة ذاتهم كمثل كي يميزوا ما بين اللغة واللغة المنطبعة، من مثل همزة لكاتب التي يدل على عصبه⁽²⁵⁾

إلا أن ذلك يفي المشكله لأنه من دون حل كيف يحدث أن محدثاً ما يرغب في التعبير عن التحل الكريه عند فلان من الناس، فيقول العكس من ذلك تماماً، أي يبالغ في الإضره إلى كرمه، ومن دون أن يحاول التصديق بالعبر أن المستمع إليه يفهم تماماً قصدته، وما يريد أن يقول؟ تلث هي المشكله التي يحلها عدم التأويل، أو

(23) المصدر نفسه، ص 299

(24) قد كنت لم أدرج درمالسوب مع هؤلاء لمحدثه فديت لأنه يمسك بالرأي الثاني بأنه كي يفهم معنى جملة ما لا بد من توفير شروط حقيقتها، من التعريف الذي يقترحه تارمكي بهذا المفهوم ينظر Peter Frederick Strawson, *Logico-Linguistic Papers* (London: Methuen, 1971), pp. 80-182

Davies Meaning Quantification Necessity Thought in Philosophical (25) Logic, p. 40

هو يريد حلها، من خلال التفسير الذي يقدمه من المعنى الظاهر والمعنى الخفي.

أقتصر على الكلام عن أطروحات بون ويكور الذي يعتبر الممثل الأسر لهذا التيار (علم التأويل)، وهي أطروحات معروفة جيداً، بحيث أكتفي بالتذكير بتلك التي تخص منها موضوعاً عن قرب، مما يساعد على تركيز النقاش

1 - من الأساسي بالنسبة للاوعي أن يكون موضوعاً بيلوره شخص آخر من خلال عمل أولي مما لا يمكن للوعي الذاتي إيجاره بمجرد⁽²⁶⁾.

2 - في هذه تكون فكرة التأويل بما هو علم قواعد شرح الكتاب المقدس، من خلال تفسير مصوص انشوراة، وانصوص الديبوة من بعدها [..]⁽²⁷⁾.

3 - [..] إذا كان هناك من معنى للكلام عن تفسير النص المقدس، وذلك بمقدار ما يوصلنا المعنى المزدوج للنص، الذي يتحدث عن «الحروج»⁽²⁸⁾ (Exodes) على سبيل المثال، إلى حال من الحرجال معاشة وجودياً كونها تحركاً من وضعه الأسر وصولاً إلى حال الخلاص⁽²⁸⁾.

Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (26)
Edited by Don Ihde. Northwestern University Studies in Phenomenology and
Existential Philosophy. Ricoeur Paul. *Essays on Hermeneutics*, [1] (Evanston, Ill
Northwestern University Press. 1974), p. 106.

(27) المصدر نفسه، ص 64

(28) إشارة إلى «مخرج الروح»

(28) المصدر نفسه، ص 66

4 - [.] يعالج فرويد الحلم «كونه قصة» قد يكون حد منسرة، إلا أن لها دوماً تعددية داخلية؛ وتعداً لقول فرويد فيه بحس استدلال هذه القصة التي تدو من الوهلة الأولى مسألته على الفهم، بحس أكثر حلا، هو بالنسبة إلى هذه القصة المعنى الكامن، مقارنة بالمحوى الظاهر»⁽²⁹⁾

وبعد الاسهب من هذا التذكير، أريد في أن أوضح أن ردو حية المعنى اني يقوم عليها لأويل لا صلة لها لسه ياردو حية للمعنى المعتمد في علم البلاغة، حتى ولو ادعى هذا لعلم أنه بوصح أسهب لأطولوجية (Ontologiques) إنما يتحتل ردو ح للمعنى بالأحرى في كون «الرمزي هو محاد التفسير عن واقع فوق بعوي»⁽³⁰⁾ وتعبير آخر، «سجل الرمزي» إذا ما أخذ على مستوى تحليله في النصوص، احتراق اللغة إلى ما عداها (الآخر المحتجب عنها) وهو ما أسميه «بفتحها»؛ هذا الآخر في هو قول، ولقول هو إظهار وتبيان»⁽³¹⁾ وخلافاً للمعشنانين الذي يرى أن ما لا يمكن قوة، يحب الصمت عنه، فإن ركور، من ناحية، يرى أن ما يؤثر إليه اللغة، أي ذلك الذي يجاور للبعوي، يتعب عن عزم الأويل قوته من خلال لأويله، وهي مهمة تنصلي لها كل اختصاص نعتاً لغاديه أو لمشروعه العلمي من ها بر نزاع التأويلات التي «تندحر ليس على سبه اردواحة المعنى، وإنما على مطع «صاحبه، وعلى عاذيه «الإظهار والبيان»⁽³²⁾ وتتمثل مهمة الفلسفة في تحكيم حد لبرج من خلال تسان صلاحية العمل انعمي، وكذلك من خلال

(29) مصدر عنه، ص 65

(30) المصدر عنه

(31) مصدر عنه، ص 66

(32) مصدر عنه الشديد في الأصل

بيان حدود هذه الصلاحية. وهي مهمة سحر علي مرحلين بنمثل أولاهما في الفراء الموضوعية للمعمل العلمي من مثل أعمال ماركس، نيتشه أو فرويد. وهي ثم، وحين يتم تجاوز الترجسية التي نجر إلى الخلط ما بين التفكير لانتكاسي حول لدات (Cogito reflective)، وبين الوعي المباشر، ولدي يجمعني أعتقد بأنني كما أفكر فونسي أكون³³²، سداً مرحلة ثانية أي المرحلة التي يتصدى فيها الفكر العياني المغموس، أي التفكير الذي يمر عبر كل عامم الإشارات³³⁴، إلى العمل العلمي بالتفكير انطلاقاً منه. أي نعاله، معه أو ضده. وهي عملية تستحضر بإنجاح انحال التي تعود وتأخذ بالنسار ما أعطته المنس، من حالات تحويل «التفكير العياني المغموس» إلى محكمة لدرعاب.

تمثل الملاحظة الوحيدة التي يمكنني إبداءها نقرة حول موضوع هذه انعماره (الفكرية) في أن فراءة نوب ريكور لأعمال فرويد تجانب التصوب ذلك أن ما يفوله فرويد ويكرره في كل صفحات «تفسير الأحلام» مريباً، هو أن بأوبل لحسم هو قراءة أشبه ما يكون بفراءة لعر رمزي مضمور، أو حتى بفراءة اللغة انهروعدسية، وهذا كان هبات من محان المنسرين من محوى كاهن، ومحوى طاهر، وذلك لأن هذه الفراءة محكومة بضرورة التماسك والاستحسان الداخلي التي يؤكد عليها فرويد بشيء من الإجحاح بدءاً بالعصص حول العلاج النفسي ليهشتريا، الذي ألتفت إليه في مسهل قصي منه. ولهذا فإن الحسم لا يفصح عن معناه إلا حين يدرج في سياقه، ولهذا السبب دانه كذلك سعين فرويد بملاعات لحره، وحين نُسوم في هذه الشروط

(332) بقصر عنه، ص 242

(34) بقصر بقعة، ص 265

«كل اختصاصي في العهد الجديد، ممن يهتمون بشكل أو بآخر بمشكلة تأويل الكتاب المقدس، يعرف جيداً الانقسام الحاصل بين طريقة تعامل كتاب العهد الجديد مع «الكتاب المقدس» وحريقت نحن. إذ لا بد لدراسة حرائقهم في شرح مصوص الكتاب المقدس من أن تتسب عدم الأرياح لكل مشر بانقر العشريين، فهم يعرفون المقاطع عن سببها، ويلجأون إلى الاستعارات والتنصيد كي تغطي معاني جديدة لنفسهم القديمة، ويفهمون المعنى الظاهر للنص، يتحدثون بحالات إلى المسيح في بعض المقاطع بشكل يهدف يقيماً مقاصد الكتاب الأصليين نفس، ويكفون التعبير وصولاً إلى تعبيره بعبارة إحصاءه للمعنى الذي يريدونه»⁽³⁶⁾ ويعتبر هوكر، كاتب هذا نص، أن هناك على كل حال ما سر عنه طرح السؤال الآتي «لماذا يؤوّل نولس الكتاب المقدس بهذه الطريقة؟ وما هو المسأ المحاكم لطريقته في التأويل، فيما لو كان لديه مثل هكذا مسأ؟»⁽³⁷⁾

وبعبارة أخرى على هذا السؤال، يكرس الكتاب بضع صفحات لدرسه لمقطع «الكلاسيكي» من إرساله إلى ايكورنثيس⁽³⁸⁾ حيث يذكر بوس ساء بنفسه المروية في الحروح، كيف أن المحمد الذي كان يشع من وجهه موسى عند نزوله من طور سيناء، كان من الإبهارة بحيث اضطر إلى وضع نقاب على وجهه، إذ إن أبناء إسرائيل لم يكونوا يستطيعون النظر إلى هذا الوجه ذي انور لسطع. إلا أن نولس الذي يقدم نفسه في هذه الرسالة باعتزله كهل «العهد

Morna Dorothy Hooker *From Adam to Christ: Essays on Paul* (196)

(Cambridge [England], New York: Cambridge University Press, 1990), p. 139

(37) المصدر نفسه التشديد هامى لأمر

Hooker Ibid

(38)

المجدد الروحي وليس الحرفي، إذ إن الأمور بمعاييد وليس بأعمايدها شير إلى أن هذا المجد قد «تم إلغاؤه الآن» ومن هنا هذا التفسير المختلف جداً، والذي يذهب إلى القول بأن موسى «وضع قدماً على وجهه كي لا يواحه أبناء إسرائيل بموهم رؤيه يهيه ما كان يعين أن يعي»⁽³⁹⁾.

يمكن مصعقة هذا النوع من التويل. وهكذا، فقد «الإشارة إلى التوراة المقطوعة لإبراهيم وديته» (الرسالة إلى أهل علاقة بصف بولس ما يلي، كما يلاحظ حول ريسلر⁽⁴⁰⁾ ذلك «لا يقول الدرية بالجمع» وإنما الدرية بالمعرد، أي المسيح»⁽⁴¹⁾.

وم منهم هنا هو الاستنتاج الذي توصل إليه مورسا هوكر (Morna Hooker) بعد تحليل دقيق للمثال الذي ذكرته أولاً حيث يقول «إنه من المسلم به بالنسبة إلى بولس، بأن المعنى الحقيقي للكاتب المقدس قد تم إحتاؤه، وهو يجرى الآن فقط في المسيح» يجب أنه بالنسبة إلى الأحصصيين للمحدثين في التوراة، فمن المسلم به بأن الكتابات التوراتية بتعين أن تكون هي علاقتها بسببها، ولا يجوز أن يعامل كصوص سرية لا تفصح عن معناها إلا بالأحسان اللاحقة»⁽⁴²⁾.

«Epistle to the Corinthians» 3: 13.

(39)

J. A. Ziesler *Pauline Christianity* Rev. ed (Oxford, New York Oxford (40), University Press, 1990), p. 51.

«Epistle to the Galatians» 3: 16.

(41)

الملاحظ أن أول علاقة Galatians، هو من المسيح بولس، وسعد است المعري في القرن ثلث من جيلاد، ومن نصيرهم حتى يد العنيس بولس، «ومنيه بمر» لحاليه كتاب عاصمهم» من هنا هو ان الرسالة الإنجيلية الوجهة إليهم

Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* p. 151.

(42)

يقول ريكور في مكان ما بأن «فرويد لا يمكنه أن يجد إلا ما يبحث عنه» تنص هذه الفصية بالتأكيد خطأً بعيد الموضوع، إذ إنها أكثر اعتدافاً على من يبحث عن المعنى الحقيقي، والذي لا يمكنه بالطبع أن يجد سوى ما يرغب في أن يجده. أود أن أقول بهذا إنه من الجدل عند كرسنل، من نوع عدم التأويل (Hermeneutique)، والتعامل مع هذين المصطلحين باعتبارهما مترادفين⁽⁴³⁾ وذلك على عرار ما يفعل جرانت (Grant) هناك عدم التأويل من ناحية، وطريقة أخرى في التأويل من ناحية ثانية وهذه الأخيرة ليست هي تلك التي لا تتجاوز النص المكتوب (إذ إن عدم تجاوز حد هو تحديدٌ لتصبحه التي يقدمها لعقدس بوجس ما في إرساله إلى السكور مشجب) من هي الطريقة التي يحصل لتتطلب التمسك وحده الذي يفرضه ذلك، في الآن عيه الذي تتجوز فيه النص المكتوب ذلك أن نصاً متماسكاً لا يحتاج إلى تأويل، بل يمكن القول إنه لا يترك من حد آخر سوى إفعال هذا التأويل

إذا كان فرويد وشراح الكتاب المقدس المحذرون فيؤولون فإنهم يفعلون ذلك محدثاً من خلال تطبيق بحث التماسك هذا عنه، بهم يوجون مهمة! أنه لا مطلقاً الامتناع المطلق⁽⁴⁴⁾ (non Sequitur)

Robert McQuinn Grant and David Tracy, *A Short History of the Bible* 2nd ed. Rev. and Ed. (London: SCM Press), 1984, p. 4.

(43) بولانيه تعني «الذي لا يسع المقدمات منطقية» في النظر الصوري يقول بأن صحة هي غير ذات مغزى، أن كانت النتيجة لا يسع المقدمات قد يعني أن النتيجة قد تكون صحيحة أو خاطئة بينما المدخلة هي صحتها طبعاً أن النتيجة لا يسع المقدمات وخذ أن كل المدخلات المنطوقية هي أشكال مختلفة للصحيح «غير ذات مغزى»

1= إذا كانت النتيجة غير ب صحيحة

2= ب صحيحة

2= إذا يجب أن تكون أ صحيحة

حالات الشك، التناقض، وسداس بعض المعاصر من الخطاب، وهم يتوقصون، بحية القديم بذلك، عند حالات المعاصر استحوي واستعاني، واحتالات انتعط ونطع الحمة، وبلجأوب إلى السيق وإلى محتلف استعالات مصطلح ما تبع لاختلاف المعصو، والأوضع الاحتناعة أو الشعبة، كما أنهم يحرون لتدريبات الضرورة وصولاً إلى موضح إلماح يمكن أن يظل عامصاً من دونهما، يخ.

ويمكن القول إن هؤلاء لشرح المحدثين وفي خلال العمل معاً لهذه العبرتي، يعيدون به فكر المؤلف، ولكنهم يعيدونه كما سيكتشفه لمؤلف ذاته أو أنه اسع المسح نفسه ذلك أنه وحلاًماً بعد بفرصة حرمس حين يستعد مثال الفيلسوف لذي يقرر معنى مقطع عامص اسداً إلى بهه المكتوب بدلاً من العودة إلى يذكرو، إذ بشكل هذا المثال في، أنه حالاً استثنائي وليست بدات شأن، يحتفظ دول (Signifiants) مص ما يشحه دلالة تتجاوز المعاني التي يعبر عنها انمؤلف لحظة كسبه بولكلام آخر، فعني العكس من المنحني لذي شاع أحياناً في تأويل النصوص القانونية والتي تعرضت لانتقادات شديدة مددا من اثقرون اثناس عشر⁽⁴⁴⁾، هو البأوهلات المحدثنة

ج. كوني نظيفاً أو مثلاً

1- إذا كنت في طريقك (أ) فأكون في اليابان أو

2- أنا في اليابان

3- إذاً يجب أن أكون في طريقك

سواء في الواقع أن قد أكون في أي مكان في العالم

ونحن في هذا نظام في المصص الشرح الكافي وليس كل شرط كاف هو

ضروري حتمية (condition suffisante mais pas nécessaire) هذا هو معنى العبارة اللغوية (non sequitur)

(44) انظر Donald R. Kelley *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (London, Cambridge, MA: Harvard University Press,

1990), pp. 32-133

للموضوع التوراتية والتي يمكن نعتها «بالحرفه» في ضوء «الاعتبارات
النسبية» لا ترمي إلى استبعاد مقاصد المؤلف تحديداً، فمادام بشأن
المحلل إدأ؟.

متعامل المحلل النفسي، من ناحيته مع تكوينات اللاوعي،
إذا أخذنا موضوع المكات على سبيل المثال، فإن أي فكرة من نوع
«يسعد بيكسور أن ..» ستبين له أن معابها سيؤكد ليس في كونها
فكرة «وإما كذلك هي كونها «حققة» والأمر هو ذاته بالنسبة إلى
التهووات، مع فرق بسيط يتمثل في كون هذه الحقيقة لا يمر في
التهووات بمصل لذت، وبما رجعاً عنها وهو ما ليس نوعاً ما أن
أدراكه ارتباطات لا تنقسم مع هذه الحقيقة، أكثر من ارتباطاته مع
أنه والمصدق: إذ إنه مأخوذ بهذه الحقيقة ذاتها، هي كل من السكة
والهفوة.

ولكن كيف يمكن إدأ موضوع هذه الحقيقة؟ هل ستركها كونها
معرفة، أم ستركها كونها معنى موحود مسأاً لحلف التكوين التي
تكشف عن ذاتها من خلال؟ وهو ما يعادل لفون أساساً بترجمتها
موضوعياً كونها دلالة مرجعية، أو كونها معنى حقيقي، حتى ولو كان
معنى يتكشف وحده، من خلال تفسره، وهو ما يوفعا ثابتاً في علم
الأويل

بأحد إدأ مثال الحسم، طالما أن انطلقا من اسعاد الطريقة التي
بعدم ديكور لنا من خلالها تأويل الحلم سعاداً لفرويد. يقدم رجل
بعدية لأحد أهدافه في حين أنه كان هو نفسه في حال حذر، إذ
فقد الشخص الآخر إلى قلبه على وجه التأكد، أو كان الأكثر إثارة
إلى نفسه أنه في الليل احسم لاني «أحدهم قد مات. أبحث عن
مكان دفعه أصاب العديد من سس عن ذلك المكاب إلا أن الكحل
كان مبهماً هي عرس ها أساس بعون، وهذا برفصو، وهناك
أيضاً بشرى، لا أحد يحببي والأدهى من كل ذلك، أن لا أحد

برايي، وهو ما جعل الحدم أقرب منه إلى كابوس.

هناك ملاحظة تفرص نفسها، راساً تصد هذه الرواية للحلم، بمعنى أن ليس هناك من جواب ممكن على سؤال يصاح على الشكل الآتي: ما هو مكان ذهن «شخص ما»؟ وهو ما يستخدم للدلالة على توافق الحالم مع اليهو (هي العريس)، أو تبعاً للتعبير للاكاسي، توافقاً مع «التنكر» لعالم الذي يحرقه الحلم. تلك هي في الواقع الحقيقة التي يبحث عنها الحالم في حلمه قبل أي شيء آخر، ليس لأنه سعى له أن وحدها، وإنما لأنه كان قد قوسين أو أدنى من إيجادها، ومن دون أدنى علم منه بذلك، وهو ما يطبق عليه «الإسماع» رد أنه بخلاف (هذا الإسماع) «سوف لن يرى هذه الحقيقة» وحدث ما يمثل الأسوأ، فيما لو اردنا مصديق الحدم

ولكن ما هي هذه الحقيقة؟ هل ذهب إلى لقول مع علم التأويل إن المعنى «ظاهر لمفظة لصمير انثابت» أحدهم تخفي معنى حد محدد، بخلي في الاسم العدم؟ فهل هذا هو معنى الحلم؟ كلاً أبداً حتى إني لأذهب إلى لقول بأن أي تأويل يكشف بصاحب الحلم من دون أي مراعاة بأنه يبحث عن مكان ذهن أبيه أو ولده، سيكون بمثابة إهانة لحداده، كما لدكائه. إذ ما هي لمعلومة التي يمكن لهذا الكشف أن يحمل؟ ذلك أنه يعرف مكان لصريح الذي ذكر فيه اشخص العرير عليه، ولا يقتصر الأمر على معرفة بموت هذا العرير، بل هو يتألم لهذا لفقدان. يموضع السؤال إذ في ما يتجاوز المعرفة والألم، يمثل السؤال المعنوي في ما يلي، هل يمثل الحالم هذا الموت الذي يتركه حريصاً؟ وبكلام آخر هل يوقر الحالم فعلاً «موت» ذلك الكائن الذي ما زال في حال حداث عليه؟ وليس هذا من حاجة إلى درجة عالية من البساطة للقول بأن من يقرر بصراحة عن آخر، قريب أو صديق، جاز أو عدو، بأنه قد

«وبفعلاً» لا يفعل بقوته هذا سوى الدلالة على الأرباب والرضى الذي يحده في هذا المصوب «المحقق والسهل» أي المصوب المخلص، إن حذر لي أقول عدم يكون مصدراً لا يمكن لأي مروي أن يواحه مباشرة، تصح عوده لمصوب الآية الواحدة لمصوبه للدفاع كي نند عليه بشكل حقيقي لا يقوم «الكث لأن الشخص يستمر» الكذب (مع أن ذلك يحدث أحياناً، كما هو شأن هفوة هيرش هيسني الشهيرة، حيث بدأ خطبه من خلال الاستداساخر رعماً عنه، إلى الحقيقة، كما لاحظ لاكن ذلك)⁽⁴⁵⁾، وإنما يحدث هذا الكذب لأن سؤال الحقيقة يحفل الكلام من أوله إلى آخره: إذ لا يستقيم كلام من دون الرجوع إلى هذه الحقيقة، هذا من حيث كما أن لكث يقوم من حيث آخر لأن هناك «ستحله في قول لحقيقة» لا يسحب سؤال الحقيقة، لذلك على صعيد المنطوق (Enoncé) حيث تم فصل معرفة، وإنما هو يسحبها على صعيد المنطق (Enonciation) ذاته أشد على قول سؤال الحقيقة كي تشير إلى أنه ليست الحقيقة بعد ذاتها هي «تي توحد، بمثابة دلالة حبة، على هذا الصعيد، وإنما لذلك التأكيد هي التي بعد عنها في هذا المقام في مواجة معرفة «لي هي موضع مساهلة عن حقيقة، نعماً كما بعد ذاتها في مواجة «طسها في مساهلة عن رعيته الحسية، هذا التناوب موجه نيماً للنص الصعي للحجم، إلى الآخر الذي يحتمل، وهو ما يكرر شارة S (A) الواردة في ابدانة اسي

(45) في دعي التل لأول استثمار من هيرش هابن، والذي حدثه مرويد في كتابه *الكلمات وعلاقتها باللاوعي* (Jokes and their Relation to the Unconscious) وعمره أن هيرش هيسني يتبع البصيص «ويعال آخرين طريقه، أراد أن يقول أن ساقون «يتبين الكثير بماتبه بطريقه مألوفة (Familiar) فتعتم وول لسانه مثال يعطلي كملوبير مألوف (Familiarity) يرى مرويد أن الآية العامة في هذا لث هي الكذب «الاحي» الذي يبره هي الكذب «الأبي»

يقدمها لآكام، لتمثيل «المنفعة»¹⁴⁶ بما هي «أيقيني» الوحيد في مواجهة الموت، تماماً كما تشير إليه حفلات المنع اسمادية التي يحظر فيها لباس بعد الدفن، في العنيد من المجتمعات.

يقصر التعبير الوحيد الذي «تستدعيه» الحفم الذي أتحدث منه مثلاً على الملاحظة التوجيهية التي قلت إنها تستخلص من روايته دانه، ودلت بالقدر الذي تدر فيه «منه» المعقدة «أحدهم» بما هي (هذه المعقدة) الأدلة والأثر تكنت لذي يدمع هذه الدب.

وباحتصار لا يمثل «صدق» التأويل التحليلي النفسي بسبب الحقيقة التي يقولها، أو سبب المعنى الخفي الذي يكشفه حول الرعب، إذ لا يوجه بأوبس من هذا الصبيل إلا إلى «الأما» العظمى (Mon Majuscule) التي يشبهها، حتى ولو أتى على لسان محلل ما زال متمسكاً بالشعاع من خلال المعرفة، أو هو أتى على لسان لاهوري. أم التأويل التحليلي النفسي فإنه يستمد صدقه من توحده إلى الدات في علاقته بدلالات خطابها، أي إلى ذات اللاوعي نفسه، بما هو الدات بالمعنى لحرقي، وغير القابل للتصرف. وبذلك فإن السؤال حول «معياري التأويل الصادق» يتعدل.

من المعلوم مقدار الإرباك الذي يُعرض هذا السؤال المحللين

(46) بين النظرة إلى هذا الرسم البياني اعتماد الدب على الآخر، في كل الأوجه يمكن عكسها، إذ على مستوى الخطوط يكس هذا الاعتماد في كون كود الكلام المسخدم هو في الأساس كود الآخر، وهو، بعبارة واحدة من قبل مطبعة المدرسة التحليلية وبطريق الاتصال التي يسمونها إليها أما على مستوى الخطوط فإن الاعتماد يكس في كون السؤال حول الرعب هو في الواقع سؤال حول رعب الآخر، أو بكلمة أخرى، رعب أي طرف كان يشمل مكان هذا الآخر النظر Jacques Lacan «Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire» in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Translated from the French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), p. 315.

له، ولدي أقر به فرويد في مقالته عن التركيبات في التحليل النفسي فإذا أكد امريض التأويل، لا يرفض هذا التأكيد على حقيقته، كما أن معارضة المريض لهذا التأويل لا تثبت حقيقته بدوره. في الواقع يكمن معك التأويل الحقيقي بالمعنى الذي أوضحته فيه هذا المصطلح لتوي بعبارة يميّزه عن التحريف امشائيع، في كون الشخص بدأ بفوز الحقيقة، يعني «فوز الحقيقة» على سبيل لمثال، أن عدم التأكد المحيط بتدريج حدث معين قد تمت برأته، فقد وقع ذلك قبل حدث آخر معين وليس بعده. إلا أن فوز الحقيقة يعني على وجه الخصوص إحاطة الذات بما يلي، إنها تعرف في دحيته نفسها من مثل «كنت أعرف في دحيلة نفسي أن تمردي لم يكن معروف عن النسر على مواطن ما مع الرواية الأسرية» أو أيضاً من مثل «كنت أعرف أن هذا الطفل الذي لم ير أبوه كان محكوماً عليه بالصحبة به». وباختصار، فهي اللحظة التي تقول فيها: إحدى لذات «لقد كذبت» يكون على يقين بأنها تتكلم باعتبارها مسؤولة، أي مسؤولة عن الحقيقة التي يجب قولها عليها الآن.

وهكذا فإن التحليل النفسي يجد لذات في الدعة، وهو يجدها هناك مقبلة إلى ما يسميه فرويد، في مؤلفه المحفوظ الإجمالي^(٥) (L'Esquisse) كذبة أولى (بالروسية «بروتون سيدومس») وبالاستيجة يجد التحليل النفسي الذات حتى في أعراضها كونه مريسة للحقيقة وليست صياداً لها.

وعليه، فإنه بالإمكان اعتبار الوصية التي تمنعنا من الكذب،

(٥) إنه العمل الذي يحمل عنوان «مخطط إجمالي لعدم نفس عمري» في Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess: notes et plans, 1887-1902* (Paris: Presses universitaires de France, 1956).

يعتبره مطوفاً (Enonce) يعنون للكلام، وبالطبع لا نصدق هذه الوصية إلا حين يسلط سبب الإله (ولنعكر بهذا الصندد لحظة بولوبوس^(*) التي وجهها إلى بيه لأرسس) وهو فانيون من القوة بحيث لا يغلب منه الكلام، مهما بالغ في استدلال صمائه كون الحقيقة تعين أن يُبحث عنها فيه (وبس في الواقع الذي يحفل له هذا الكلام) ذلك أن للكلام حتى ولو كان كاذباً فإنه لا يحدد صممه إلا في الرجوع إلى هذا الفانوب، وفي أن يطرح نفسه (الكلام) كونه حقيقة وبالنتيجة، وطالما أن الأمر كذلك فإن وصية (لا تكذب) تحول إلى تأكيد: «أنت أيها الكاذب، عتاً تكذب»

يستحق وجهها الحقيقة هذان والتمثلان في كون أوجهما هو موضوع معيار لا مفهوم إلا بالاستناد إلى الإيماء يكائن لا يكذب (به)، وكون لثني متانة فانوب، أو تكلمه أدنى كونه سبباً يحدد تكوينات اللاوعي من خلال عودة المكونات، يستحق هذان الوجهان إذاً أن يعرض عن قرب أسلوب ترابط أحدهما مع الآخر واستناده إليه

(*) بوم بومس (Polonius) هو أحد أبطال مسرحية هامليت شكسبير. وهو مغرور
 لثني بالرياء والثروة المذمومة وقمالة

2

الحقيقة بوصفها معياراً واعتقاداً

هناك جمع من النصفه^(٥٥) القائله يتمثل في إيهام الناس بل
شئاً ما قبل عن الأرض بأنهم من السماء

جورج لينتريخ

إن إمكانية اعتبار القول «لا يكذب» كونه معياراً وكونه توكيداً هي
ألا عبث، فهي معارفة ترتبط بالتقسيم الموضوعي من بين الوعي واللاوعي
يسمح لنا الفحص للمعنى بهذه المعارف إبقاء حريته من الصوء على هذا
لتقسيم وإبراز اثره في ما يخص بوحود الاحتمالي وقد أقول مع ما هي
هذا القول من مخاضة الإلزام في التبسيط، بأنه إذ كنت ألمات المتكلمة
حاصلة نظام المجتمع، مما هي ذات المبدل، فإنها تكون حاصلة
كذلك لعدم عوده المكوث، مما هي ذات الداء. إن هار كينس^(٥٦) هو

(٥٥) النصفه (Ventriloque) الكلام الذي يخرج من البطن

(٥٦) هار كينس (1881 - 1973) صفة قانوني نمساوي هو واضع نظرية القانون
الحائصة (Théorie pure du droit) التي ترفض رده إلى الإيديولوجية بل وتعمل على سد
عدم المجتمع وتعليم بفاعله كماله من لغيرية (Normativisme) وحرر المعيار
المستقل المستطاب (والتبها) ينسب إلى حركة الوضعية القانوية (Positivisme juridique)
وهو بار مشق من وضعه وعصب كوث في علم الاجتماع شقن صاحب هذه هي كل
من انبست وسويسرا ولاسم النصفه هي مجال صياغة التفسير والمعييرين : ينهي به لطائف *

أكثر من دفع عن تمييز التحدي بين السب والمعير بأقصى ما يمكن من
بدقة والصحة، وذلك في كتابه المشهور بعد وفاته بعنوان النظرية العامة
للمعايير⁽¹⁾ (*Allgemeine Theorie Der Normen*).

وإذا صدقنا مترجمه إلى الإنجليزية يعبر كيلس أن دايد هيوم
هو أكبر فيلسوف على مدى العصور، وهو يشهد به بحره
والمقطع لنابي بالغ الدلالة وهو من كتاب بحث في الطبيعة الإنسانية
«حيث إن لأخلاق ممارس تأثيرها على الأفعال والمواقف، يصح
من اسدهي أنه لا يمكن استنتاجها من لعقل [.] فالفعل محد
دنه، محار تصاماً في هذا المعيار والسليحة، فإن قواعد الأخلاق
لست من استنتاجات عقلاء»⁽²⁾.

ومعنى آخر فيلس. هناك إذاً عمل عملي، ذلك هو على الأقل
الاستباح الذي يمكن استخلاصه من كيلس. هوة كبيرة تنصر ما س
العقل والإرادة، وبالسبحه، ما بين التوكيد والمعيار ذلك أن التوكيد،
تبعاً لما يلاحظه كيلس، [.] هو معنى فعل تدكير، بينما المعبر
هو فعل إرادة صريحة قصد نحو سلوك إنساني معين⁽³⁾. وأن يكون
شيء ما 28 كما نتوحد ان يكون (Ought)، وأن يكون (Is) (في
المر) متضادة - «ما يجب» (Ought) يعني أن الموضوع أو المحتوى
هو واحد في الحائس (كما في عبارة «دفع ديوبه» في كل من «أ
يدفع ديوبه في القمار» وأ «توحد عليه دفع ديوبه في القمار»)، إلا
أن وحدة المحتوى، أو الموضوع الحيادي من حيث الصيغة لا تعني
العراق بين صحتي الخطاب.

= استاذ في جامعة « كي كينغوريا حب الكتب على دراسة مسائل القانون الطبيعي

Hans Kelsen. *General Theory of Norms*. Trans Michael Hartney (1)
(Oxford, [England]: Clarendon Press. New York: Oxford University Press. 1991).

(2) مصدر عنه، ص 86

(3) مصدر عنه، ص 26

إد إيه، وكما سلاحظ كيلسي، «ليس السلوك الحاضر وإسما السلوك المُأمر هو الذي يستهدفه لمعيار الذي ينبغي سلوكاً معيناً»⁽⁴⁾، مؤسس معيار كهذا «قيمة» «ثباتية (Is) (يكون)» و«(Ought) (يجب)» تنطوي مع ثابته الواقع و«القيمة» م لا نمكسا أن نستخلص قيمة ما من الواقع، ولا أن نستخلص واقعاً ما من قيمة»⁽⁵⁾

إن الأمر (إلهي أو دنيوي) هو دلالة فعل إرادة وبكس ليس كل أمر هو معيار. وإذا أمرني أحد المتخصص أن أسسمه بقوذي، فإن دلالة فعل إرادته هي أنه «يجب علي» أن أفعل ما يطلب، إلا أن هذا الأمر لا يعبر كونه معياراً، أو تعاليم فقط فعل الأمر «المُحَوَّل» من قبل معيار أخلاقي أو قسومي، يمكن أن يعتبر معياراً صالحاً بمكسي أن أريد الأتي «كل شخص ينبغي ساً معينة يجب أن يروح». لا أن هذا ليس بمعيار ملزم لأنه لا يوجد معيار وصحي، أو أخلاقي، أو قسومي، يحولني سلطة فرض هكذا معيار. «لما يجب (The Ought)» في هذه الحال لا يبدو كونها المعنى «الداني» لفعل إرادتي، وليس معناه «الموضوعي». يوجد الواجب (Duty) [أي معيار ملزم] فقط عند نكتسب «لما يجب» معنى موضوعياً وتعتبر النتيجة عن أوامر أو تعاليم»⁽⁶⁾

إذا قلنا إن معياراً عاماً يطبق على شخص م، حتى ولو لم يكن هذا الشخص يعترف بأنه يطبق عليه، فوب ذلك يعني أن المعيار العام يطبق على سلوكه، المعترف صالحاً أو سيئاً سناً للمعيار، وذلك بصرف النظر عن اعتراف الشخص بالمعيار وقوله به وهذا صحيح يفندار ما تكون الموافقة على سلوكه أو عدم لوقوفه عليه ممكنة من قبل أعضاء الجماعة «الأخرين»، استناداً إلى الاعتراف بالمعيار العام.

(4) انظر عنه، ص 60.

(5) انظر عنه، ص 61.

(6) انظر عنه، ص 27.

وكما يلاحظ كيليس «يراعي الفرد المعيار الذي يحوله الموافقة أو عدم الموافقة حين يعبر عن موافقه أو عدم موافقه الأخلاقية على تصرف فلان من لئس، وبالنتيجة فإنه يفتق على هذا لتصرف المعيار العام لدي يعترف به والذي يتعلق بالتصرف موضع الموافقة أو الرقض»⁽⁷⁾

يشكل ذلك نوعاً لكيليس، ما تمكن تسميته «الاستقلالية الأخلاق»، ويتابع قائلاً «لست الأخلاقية مستقلة بمعنى أن المعايير العامة تكون صالحة فقط عندما يصعب لشخص صاحب السلوك المعني بها، وإما تنع المعايير العامة من انعدامات والأعراف، أو هي تُشرع من قبل شخصيات سامية من مثل موسى وعيسى ومحمد، وبذلك الأخلاقية تُفلى من الخارج (شكل تعمي)⁽⁸⁾

وهكذا يتضح نوعاً لكيليس، أن النظام الأخلاقي ليس مستملاً إلا بمعنى الآني إن الحكم الأخلاقي، أي تطلق المعيار على فعل معين، مستقل عن الاعتراف بهذا المعيار أو عدم الاعتراف به من قبل فاعل الفعل، وكلام آخر تعمي الاستقلالية تحويل كل إنسان بأن يحكم نوعاً لمعيار. إلا أن النظام الأخلاقي الصالح ضمن مجموعة معينة ليس أبداً من وضع الشخص الذي يطبق عليه هذا النظام. «وحده المعيار من النوع المفروض من خارج فوقي يمكن الاعتراف به، إذ إن معياراً ما لا يحتاج إلى أن يعترف به من قبل الذات انسي وصعته لتوها»⁽⁹⁾ يحو المذهب الكانطي في العقل «الطبيقي، بما هو مشروع أخلاقي، يحو إبعده الثنائية المفترضة ما بين «الكانتي» و«المابح أن يكون» نظراً لما بطرحه هذا المذهب من محاولة

(7) المصدر نفسه، ص 48

(8) المصدر نفسه

(9) المصدر نفسه، ص 83

التواجب (Sollen) للعقل الإنساني. ومن خلال توكيده على أنه ينبغي أن نجد الجواب على سؤال «ماذا يجب علي أن أفعل؟» داخل ذاتنا، فإنه يصبح شيئاً بمرادف الصميم كونه مصدر للأخلاق⁽¹⁰⁾.

بالنسبة إلى هذا المذهب الأخير، يحل مصطلح «الصميم مآخوذاً بمعنى «مع - انعلم (Con- Science)» إلى نوع من المعرفة المتعلقة هي. معرفة ما هو طيب أو حبيث، ملزم أو غير ملزم. إلا أنه من وجهة نظر أخلاق الصميم المستقلة، واتسجماً مع ما تعرفه، لا يوجد أي مبرر لافتراض أن صفات كل أفراد مجموعة اجتماعية معينة تستجيب بالأسلوب ذاته. وإذا كان هناك من استجابه متمائلة، فذلك عائد إلى كونهم يعيشون في ظل النظام الأخلاقي نفسه والذي يتعلل إلى مشاعرهم وأفكارهم، بفصل التربية والمحاكاة، وبالنتيجة يعبر عن ذاته وكأنه ضميرهم الحقيقي.

يشير كيلس إلى «أنه من غير الملازم في هذا المقام التساؤل حول كيف وجد هذا النظام الأخلاقي سواء أكان من خلال العادة - كما هو الحال في القانون العرفي - أم كان بفصل أعمال الأنبياء المؤسسين - من مثل موسى وعيسى ومحمد وبالمحصلة، لا يمكن للمطرية القائلة بأن الصميم هو المشرع الأخلاقي الاستعناء عن المعايير التي تعرض ذاتها على الشر من الحرج، وكذلك فمن غير الممكن الدفاع عن محايثة الأخلاق بمعنى محايثة المعايير مع الواقع العقلي للكانات البشرية - من مثل إنكار تعالي المعايير، وبالنتيجة إنكار ثنائية الواجب والكانات (Ought and Is). أن أصحاب نظرية أخلاق الصميم، قد هجروا، في الواقع، هذا الإنكار، إذ هم يفسرون صوت الضمير باعتباره صوت الله فيه»⁽¹¹⁾.

(10) المصدر نفسه، ص 84

(11) المصدر نفسه، ص 85

مستدعي هذه المشادة حول تعالي الواجب أو محابته وحول حرجية أو استقلالية النظام الأخلاقي، مناقشة ذات صلة، تتعلق بالدعة، إذ لو كانت للغة تعبير عن انعكس، لأصبح لكل امرئ لغته الخاصة، أما إذ كانت ظاهرة اجتماعية فمن سيعرر عدده المعنى المتوافق عليه بين أعضاء المجموعة؟⁽¹²⁾ من الواضح أن كيلسن، وبعد أن دفع كما رأينا عن تعالي الواجب، لا يمكنه تأجيل النظر إلى ما لا نهاية في المسألة التي اعتبرها غير متوافقة مع الحدث، وهي المسألة المتصلة بقيمة ظهور النظام الأخلاقي إلى الوجود ينسج لنا حواره استخلاص المراكز الذاتية للنظام موضع الحدث، وإسما لس من دون إعادة صياغة معنى هذه الذاتيه عيه. إلا أنه يتعين عينا قبلًا لظهور في لمناقشة القضية التي أخضع لها كيلسن نظرية مالي الخاصة بأسس الواجب⁽¹³⁾، وهي نظرية تنص على للمبدأ نفسه الذي يركز عليه كل بناء النظرية العامة للمعيارية أي مبدأ «لا وجود لأمر من دون أمر».

يقر مالي بأن ما يجب أن يكون يتطابق، غالب الأحيان، مع فعل إرادة، ويشكل مقابلة الموضوعي (فعل الإرادة) إلا أنه يشير إلى وجود حالات كذلك - يقصد بها حالات الواجب الأدنى وهي الأهم بما لا يماس - حيث سيكون في عتبة الحرج كي محدد فاعل أو فاعلي إرادة الفعل المقابلة لها، لا يشعر اشخص غير المجبر، في هذه الحالات بالحاجة إلى فعل محدد، لأنه لن يفكر أبدًا بوزاره

(12) هذا هو حل سبيل مثال السؤال الذي كتب عنه ميكيل دوم في «الطبع لأحصائي لسمي» في Michael A. E. Dummett, «The Social Character of Meaning» in Michael A. E. Dummett, *Truth and Other Enigmas* (London Duckworth, 1978).

Kelsen, *Ibid.*, p. 156.

(13)

فعل مثل هكذا فعل. من هنا الاستنتاج بأنه ليس من الضروري أن ينظر كل واجب، إرادة فعل معينة

يسمى مائي ما ينوجب أن يكون متطلباً (Requirement) (النص)، وإنما بمعنى لا يأخذ بعيناه أي رعية، أو أي ذات رابعة إنه يقرر أن متطلبات الأخلاق (وهو ما يعني معيبرها) هي إداة عياره عن متطلبات من دون وجود شخص متطلبها (أو بعرضها)، إنها معايير من دون وجود سلطة تصع معيبر⁽¹⁴⁾ بشكل كل ما لا يكثرث لإرادة ما، سعاداً لمائي، متطلباً «مسرراً». وتحدث في هذه الحال عن واجب موضوعي. ويصف قائلاً إنه لا يمكن لأي إرادة أن تخلق واجباً «حتى إرادة الدولة، أو إرادة كل الأشياء مجتمعة، ووصولاً إلى الإرادة الإلهية» ستكون عاجزة عن ذلك. وأكثر من ذلك تعرف مثل هذه الإرادة بهذا الواجب، وتأخذه بالحسبان بمعنى ما، حتى ولو كانت لا مبالية كلياً بوجوده.

إنه لاستنتاج معارقي (Paradoxale) هي نظر كيلسر، وبمصر برأيه، بالنواري عبر الملائم الذي أجراه مائي عند أكد أن إرادة الفعل المُسرزة أو الموضوعية لا تخلق أي واجب، «تماماً كما يأخذ فعل التعرف باعتباره، وعلى طريقتة الخاصة، واقعة ما إنما دون أن ينسب بوجودها أو أن يكرسها» وهكذا تصبح إرادة الفعل المُسرزة، والتي يتطابق معها ما يدعو مائي «الواجب الفعلي» شبيهة بالمعرفة الحقة، سيما أن إرادة الفعل عبر الممررة والتي لا يتطابق معها أي واجب تسمى شبيهة بالمعرفة المعلوطة، أي شبيهة بحكم

(14) محمد كيلسر من . Ernest Mally, Grundgesetze der Sollens. Elemente der Logik des Willens (Graz: Leuschner und Lubensky, Universitäts-Buchhandlung, 1926).

«يتعلق بقضايا لا وجود لها»⁽¹⁵⁾

ويؤكد كيلس، أن مثل هكذا نوار أو ناصر، لا وجود له ذلك أن معنى أي فعل تفكيرو هو حكم، أي تؤكد يتعلق بواقعة ما. وما يناصر تؤكد كهذا هو تؤكد يتعلق بمعيار، وهو بدوره، فعل تفكير، في حين أن المعيار ذاته ليس بفعل تفكير، وإنما هو دلالة فعل إرادة يتجلى للحلط الذي وقع فيه مالي، نعتاً لكيلس، في المقطع التالي من كتابه. «لا يمكن دوماً استدال أ ينمين عليه» به «يصحح أن أ ينمين عليه». لأن أحدهما لا يعود دون الآخر، ونحن سنبدل بذلك «المنطوق به» بجعل نسبيته حال قصية نظرية عادية، أي إ شيئاً ما يمكن أن يفكر فيه شخص ما خلال إعطائه حكماً أو مجرد «دعه»، وذلك من دون أن يريد شيئاً»⁽¹⁶⁾

ولكن كيلس يلاحظ أن «حال القصية النظرية» التي تشكل موضوع التفكير، ليست معياراً وربما هي تؤكد نصحته أو لوجوده. يرد بوضوح من هذه الملاحظة أن المناقشة بين المؤلفين تدور حول التكافؤ أو عدم التكافؤ ما بين القصيتين البائتين. أولهما «أ ينمين عليه»، وثانيتهما «يصحح (أو أنه من تحصيل الحاصل) أن أ ينمين عليه». هذا التعادل مشروط بالنسبة إلى مالي، مما يتضمن في رأيه، إمكانية استيعاب المعياري في النظري، والإلزامي في الوصفي وهي المقابل، يعتبر كيلس أن هذا التعادل يعود على الحلط بين فعلين فعل إرادة، وفعل فكري، ونو أنه لا يتعرض على كون القصية الثانية هي قصية ذات طابع نظري، أو وصفي.

إلا أنه، حتى ولو قدما وجهه نظر كيلس الفاتلة بأن المعيار

Keiser, ibid., p. 157

(15)

(16) ذكر في: الفصل عهه، ص 157.

لا يحتاج إلى الاعتراف به من قبل واضعه، مع وضع معنى مثل هكذا اعتراف بين مزدوجين، يمكن أن سجل بعد الصدد أنه ليس مفقود أي كإن أن يؤكد صحة معيار ما، في الوقت ذاته اندي يكرر فيه سريانه عنه شخصياً. ليس لهكذا معيار من قيمة، إلا إذا كان يصح على الجميع، ذلك هو معنى صلاحيته بعد ذاتها وساء عنه فرد، كـ معي «الرعة» ما يطبق عنه المظنة العصر الإرادي الذي يشكل أساس كل حكم، عندها لا يكون تأكيد هذه الصلاحية عبارة عن تأكيد لحارحتها، بمعنى استقلالها بالنسبة إلى أي رعية، وربما تكون رعية من غير عنها هي التي تدلل على ذاتها في هذا المنطوق ونستخفي منه في الآن عيه. وهو لا يكذب واقعه كون «داب نشئت بالتقوى الأخلاقي يسميد من الإصرار، بمقدار ما تكون رعية صخرية عن المعيار. وهكذا هدلاً من رد القضية الثانية (أعلاء) إلى قضية من مسوى بطري محض، فإنه من الأصوب اعتبارها قضية من مسوى أدبي (Ethique) شريطة وصح هذا الأدبي في جعل علاقة الرعية بالتقوى الأخلاقي، لذي يشكل علامة الاستهتام التي تحيط بكل امرئ، وذلك مد أن وجد هذا الأدبي. هذه العلاقة هي من القوة بحيث إن كوية القابول الأخلاقي، بمعنى أنه يطبق على الجميع، لا يمكن أن نعلن عن ذاتها إلا من موقع آخر غير ذلك الذي نعنه «الآن»، إنما مع استمرار انحراط الرعة في هذا المنطوق ذاته. ذلك هو معنى حارجيه القابول التي ليس لها بالتالي من مدأ سوى انقسام الذات، كما يؤكد لكان وحث إن كيلس يطرح هذه الحارجيه بالمعنى ما سـ. الدتاتي، أي بمعنى إطاعة إرادة تواتية، أو إرادة «ذات أخرى» فإنه بمعنى عليه شرح التكمية التي يصح فيها فعل هذه الإرادة واحداً مترباً للجميع، أي واجباً يكتسب معنى موضوعياً. وهو ما يجب عليه مدبه من خلال القبول بالمعيار القاعدي (Basic Norm)، حيث يكمن «السب

الميثاقى صحة النظم المعيرى^{١٧٦} في رأيه.

يقدم كيليس مثال بول، بدلاً عن ذلك، «يمود بول من المدرسة، ويقول لأبيه «رفيقي في الصف هيجو هو عدوي» وأنا أكرهه» وجواباً على ذلك، يوجه إبيه والده معياراً فرداً «احب عليك أن تحب عدوك هيجو، لا أن تكرهه» يسأل بول والده «ولماذا يحب علي أن أحب عدوي؟» أي إنه يسأل لماذا يكون المعنى الذاتي لعمل إرادة والده، معنى موضوعاً كذلك، أي لماذا بشكل معياراً يلزمه (بول)، وكذلك يريد أن يعرف «سبب صحة» هذا المعيار، وهو السؤال ذاته وهو يقول لوالده «لأن يسوع أوصانا أن نحب أعداءكم» وهنا يسأل بول «ولماذا يحب علي أي إنسان إطاعة وصايا المسيح؟» أي إنه يسأل لماذا يكون المعنى الذاتي لعمل إرادة المسيح هو أيضاً معناه الموضوعي، لماذا يكون معياراً صحيحاً، أو كذلك ما هو سبب صحة هذا لمعيار العام - وهو السؤال ذاته. يتمثل الجواب الوحيد الممكن عن هذا السؤال في لقول «يفترض بنا عند البدء باعتبارنا مستحسن أن نضع وصايا المسيح وهو ما يمثل تأكيداً متعلقاً بصحة معيار يعبر أن (Must) يفترض مسبقاً في ذهن المسيحي، بغية تكريس صلاحية معيار «الأخلاق» المسيحية. به يكون «المعيار القاعدي» للأخلاق المسيحية، ويؤسس أيضاً لصلاحية كل معيار الأخلاق المسيحية وهو معيار «قاعدي» (Basic) باعتباره أن ليس هناك بعده أو فوقه، مما يمكن أن يسأل بضد سبب صلاحيته. به ليس معياراً وصعباً (أي مفروض من قبل فعل إرادة واقعه) وإنما هو معيار مفترض مسبقاً في فكر المسيحيين، ومعنى آخر، إنه معيار وهمي محشئ^{١٧٧}

(١٧) المصدر نفسه، ص 254

(١٨) المصدر نفسه التشديد هنا في الأصل

وعلى وجه الإجمال، فإن المعيار القاعدي هو الحد الأقصى الذي يصعب إنكاره بالضرورة كي يجنب لتراجع غير محدود النهاية في نظام القيم، كما يصح على حد سواء لكش الذي هو سبب ذاته في نظم الأسس، أو نصح التحيز الأسمى في نظم العادات. ومع ذلك فهناك تناقص في موقف والد نون إذ هو حين يمتلي المعيار القاعدي على ولده، فإنه يطلب منه في المحصلة أن يمثل نصت ويصاف إلى ذلك، أنه لا يجب في هذا المصم بمراحل واقعه اضطراب كبس إلى عسر المعيار القاعدي فعل بغيره، وذلك بالرغم من راحته الذي لا يثن على لعصر من لنظامه أي نظام الإرادة الذي يسمى إليه المعيار، ونظم التفكير الذي نسمي إليه التوكيدات، وكأن هذه الواقعة مجردة من الدلالة. مع ذلك، فهذا الفعل ليس فعل معرفة، بل هو فعل «اعتماد» وهو عتد مؤلّد الوهم متحيل لا يقتصر «على مجرد مافضة لواقع، إذ لا يوجد معيار كهذا متحد دلالة فعل إرادة حقيقي، وإنما هو اعتماد بغير ذاته، لأنه يمثل تمكين (Empowerment) سلطة أخلاقية أو قانونية بهاته ويصدر بذلك عن سلطه أكثر رفعة وأعلى مدناً منه - ولو أنه يحب الاعتراف بأنها سلطة وهمية»⁽¹⁹⁾

في الحقيقة أن التناقض هو بالآخرى تناقص كبس بعنه، لأنه لا تنجب المصارقة المتمثلة في لا نهائي يطرح لا نهائياً آخر أعلى منه. وهو لا يتجنب هذا التناقض لأنه يريد، أو لأنه يحس عليه أن يتبنى سلطة القانون من ذات عمر الدواب التي ينطبق عليها هذا القانون؟ إنها ذات محصية، وهي بهذا المعنى مدالية. أما بخصوص الذات الوافعية التي تعلى المعيار القاعدي، وهي تمثلها في والد

(19) المصدر نفسه، ص 256

بول، فمن الممكن التحرق على المرحان بأنه لا يدري أن السلطة التي يطرحها تتوقف، في وجودها منه، على اعتقاده هو بها أو بمعنى أدق، فإنه يدري بذلك من دون أن يعرفه، بمعنى أنه يدري بأنها تتوقف على اعتقاده في الآن عه الذي يحو به صفته كدات عارفة بما يجري - وهو ما يشكل تعريف الكنت لدي يتيح تعبير هذه الآلية عن آليه الإنكار (Dénégation) حيث ينصب تأكيد على العبارة المظوفة بمقدار ما هي ماثرة «مرمر النقي» وهو كنت أسلم به لست وحيه إذ لا يعني بعبه المشرع الآخر، الذي يمثل السلطة التي تعطي اسمها للقانون، للاعتقاد أن القانون ذاته يتوقف بدوره على هذا الاعتقاد. بملي الحكم المسبق والوحيد ذاته على كل من اعتقاد العوام، مما ينصمه من كنت، وسطير القانوني المستوي كبلس الذي يذهب هو ذاته تبعاً للتعبير الذي سبق الاستشهاد به إلى القول بأن «المعيار [.] هو معنى فعل إرادة موجهه عن قصد نحو سلوك إنساني ما» وهو حكم مسبق (منحصر) لا يمكنني الفصل منه، من دون التعرض لخطر الجنون حيث أدعي لنفسه عندها صفة صانع القانون. وذلك إلا إذا اعترف المرء بمودح من انبعية، التي هي أحد ما نكون افتراضاً من قبل الداتية (هي مثل افتراض المجتمع من قبل الفرد، أو افتراض «الآت» من قبل «الآن») أي عبرية مؤسس هذه الداتية، وفيها يكون القانون هو بالآخرى ما يعني لكل إرادة معاًها

يعود الآن إلى وصية صغ الكذب، في صوء الاعتداب العائفة. يكتب كبلس قائلاً «يبيع الناس إلى الكذب شكل عام إذا اعتقدوا أنه بإمكانهم تجنب ردود فعل الطرف الآخر عبر المزعوب فيه من خلال هذا الكذب»⁽²⁰⁾ ويعطي كبلس مثلاً على ذلك تلك المرأة

(20) المصدر عه، ص 160

التي يعتد عليها أن تكذب في الإجابة على السؤال عن عمرها، إذا لم تكن تحسن العواقب الوخيمة لاكتشاف كذبتها، وذلك بالرغم من أنه قد تم عرس مع الكذب في دهبها منذ طفولتها المبكرة. يأتي تحليل كينس متسراً بعض الشيء، مع أنه يهدف خصوصاً إلى تمييز الحالات ذات الطابع الصرعي عالياً، والتي يطق فيها المعبر بكل وعي وأمانة، عن الحالات التي لا يطق فيها. وكما بسقط كيلس في تحليله للمعيار القاعدي، خطوة محورية من الغاش من حسابه والتي تتمثل تحديداً في أحد وصية الذات الناطقة المصروية بالكت، كذلك فإنه بسقط من الأحد بعين الاعتبار في تحليله لعلاقة الذات بمع الكذب ذلك البعد الخاص من الكلام والذي يميز في كون الكلام هو في الآن عنه فعل القول والواسطة التي تتحمل الذات من خلالها مسؤولية هذا الفعل. إذ ليس هناك من يذهب ممكن في هذا المقدم، لأن التملص من تحمل مسؤولية فعل الكذب، سيعطل يرتب مسؤوليه عدم تحمل مسؤولية الفعل

وهكذا فإن أحد بعد الكلام هذا بعين الاعتبار يبيح لنا أن نلقي الضوء على نقطة حاسمة في هذا العرض موضع البحث.

وفي الواقع، وكما يعبر عنه مالي، فإن هذه المسؤولية ليست وليدة أي سلطة «حتى ولو كانت إلهية» إذ يكمن شرط إمكانية هذه المسؤولية في تبادله «العم» و «الإلا» التي يقوم عليها الخيار، والتي تشكل بدورها أحد المخورين الكبيرين اللذين يتممهم الدال⁽²¹⁾ تعد لهما، كما أن هذه السلطة لا تقرر هذا المعبر الذي هو في نهاية المصاف قصة رعية. وعلى عرار ما يعبر عنه الشهرستاني⁽²²⁾، فقط

(21) هو المحور الذي يصممه حياكوسيون كونه محوراً للإبدال الذي يقوم عنه الجار، إضافة إلى محور الآخر لمتخصص بالأساطير أو الأسماح والذي يقوم عليه الكنية

(22) سطر - Muhammad ibn Abd al-Karim Shahrastani. *Enne des religions et*

«الكبرياء» دون ما عداها، تحاول ملء الفراغ المقلق الذي يدركه الإنسان في هذه النقطة، حين يسأل عن ماهية ما يعطي دلالة موضوعية لإرادته المسيح. كتب أنه في هذه النقطة تحديدًا التي يظهر فيها قصور كل من العمل والعباد، ندرك، تبعاً للاكس أن الرعية هي دفاع، ونحددًا، دفاع ضد تجاوزها لحدود معينة هي لاستمتع.

وهكذا إذا بسود الريح (Urgrund) من لنقص الحلي للتعقل (Grund) يعطي الاعتقاد اسمًا للعباد⁽²³⁾، إلا أنه اسم متعار من الموت، وهو المثلث الوحيد الذي يرونا بالمتعالي أي له، مما يتجاوز أنبيائه أو يتجاوز الأحاد والعواظم وحتى الأحلام⁽²⁴⁾ يمثل نقطة اسم بقبول، وحلق المهمس (Souverain) هي معتقدات⁽²⁵⁾.

des secrets. 1. Les fideles des religions scripturaires, trad. avec introd. et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, Collection UNESCO d'oeuvres représentatives. Série arabe (Louvain: Peeters, 1986)

في حلق عن فرد البش «العبود» لا ينكر الشهادة أن الأسماء التي طرحها إبيس على الله حادثة هي في عملها، وخصوصاً السؤال الأول. كان يتركي جد، وأن ما أشعبه من تجسّد لشد البشر، بدلاً من أن يعطي علي، جد هو نقطة هي مقدرة⁽²⁶⁾، إلا أن الشهادة بين هذا الأديان من قبل إبيس الذي يجتمع بينو معاً في الدفاع ما يجر إليه من حذو أي محالته، ويتجاوز على سؤال الإله الذي يحل عن كل تساؤل، أن يفتي سريره.

(23) سمو سعاد تيسبب الكينسي حداً معني الشيء، إلا أنه نحن فلا سنه في تركته عن الكائنات من العيار القحذي (Grundnorm) وبين الاسم (Name) انظر Gerard Tintot, *Les noms de la loi. Les votes du droit* (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(24) Barbara Glowczewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), pp. 16-17.

(25) Mountapha Safouan dans: *L'interdit de la représentation*. Colloque de Montpellier 1981 textes rassemblés par Adèle et Jean-Jacques Rausa. Paris: Seuil, 1984.

الانعكاف الضروري وغير المحددي في آن معاً، والذي تتوفر من خلاله لقانون الاسم الفاعل جمعية - إن صح القول - صمانية اسم القانون في نظر الوعي

إنه انعكاف مولد لمعوصي دم يصب حروف دي مايستر أن يصب عليه بعية إرهاب الشعب حين يكتب قانوناً

«كم من أدهب سطحية يصحك من هذا لتوليف الغريب ما بين الراهب والجسد! من الأحمر أن سنشي سبهه لقوة الخفية التي استمرت هذه الأوامر من خلالها عبر القرون، وكشفت سلطات مذهلة، وقاومت صدحت لا نراك تعاقب في انترايح والحال أن هذه القوة، هي «الاسم» تحديداً الذي تتركز عليه المؤسسات» إذ إنه لا وجود لشيء إلا من خلال هذا لكيان الموحود⁽²⁶⁾

إن تحرير قانون^(*) (Fictionalisation de la loi) كما هو حلي في العلاقة الفلسفة ما بين لاسم وتسميته في نهاية الاقتباس السابق، لا يشكك مجرد لجوء صروري فقط بل وظيفي، في آن معاً، وذلك بمقدور ما يجد الزمر محال مصبفه في هذا الصدد، يفصل الحيائي⁽²⁷⁾ عن

Joseph de Maistre *Considerations on France*, Translated and Edited by (26)

Richard A. Lebrun. Introduction by Isaiah Berlin, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994), p. 43

(*) تعريف القانون (Fictionalisation de la loi)، تعريف القانون نسبة إلى (Fiction) (Légit) وهي «قيل والتدبير القانونية التي يتم السجود إليها لتجدر الصوغ المدنية (خاتمة أو المصيبة من قبل المحدثين) التي يعرف بها حياكم حمانه، ان أم لا تعرف القوانين أو معتدي عليها وإنما مجهد في تفسيرها والعدد من أوجه التفسير المجهود فيها وبالطبع قد تكون مخالفه لقوانين، إنما لا نحدد الحاكم بما حين ذلك

(27) من هذا يتوقع يدخل الطبيعة الأخرى «الامر إلى لتدبير والتي تؤدي إلى تعريب بر حية المجموعه الإنسانية

صورة الشبه التي تمسك كل مثله^(*) (Idealization) يتمثل الطرف الثالث الذي وحده يجعل ممكناً العلاقة القابلة للحياة ما بين «الأنثى» و«الأنثى»، ما بين الأب والإبن، أي أن «اللهو» (صغير العائث) كما يقول المحام العرب، يتمثل في كل من السلطة المطلقة التي تمسك سجل الحساب، وفي صورة المسألة الإلهية التي لا يمدو عيائها كونه احتجاب حضورها⁽²⁸⁾ ألا يمكن أن يرى في تيار كامل من الفلسفة المعاصرة مجرد جهد للسيطرة على لعب؟ وهو جهد يصحح أكثر إرماً بمقدار ما تتمثل فاعله «لكنائس» في اسم بعثت عادة من الوعي الذاتي، كما تشير إليه الاختلالات حول آثار المحرر، مما سبق لدهيدسون الإشارة إليه.

وموثر القول، فأنا أنسى فكرة مارسس عوشه القائلة بأن هناك «صلة متلازمة جوهرياً ما بين البعد الديني والوقفة الاجتماعية، بحيث تعد العبرية المقدسة الجماعة بالوسيلة التي يتبع تأسيسها⁽²⁹⁾ وذلك بالرغم من احتلالها حول ما يسميه «الإرغامات التأسيسية لقبام الكيان الإنساني»، وبالرغم من أنسى لا أنسى كما يفعل هو،

(*) مثله (Idealization) هي عملية نفسية ترفع من حالها صحت وجهة الشخص الآخر إلى مرتبة الكمال من مثل مثله المصوب في حال العشق أو مثله قائد مرموق ويتم في ذاته توطيق شعور هام من الروحانية الدائمة في هذا الشخص موضوع العشق والإعجاب مما يصحح دلالته ويجعل من شأنا ويسهم السامي هذا الشخص في مر حده لاحقاً بتحرير صورة الذات من خلال العشق به.

(28) يمكن هذا الصدد الاستعانة من Samuel Eugene Bailemine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* Oxford Theological Monographs (Oxford, [Oxfordshire], New York: Oxford University Press, 1983).

«لا أنه بالإمكان الكلام عن حضور «غيابه» إذا ما فكرت حرياً في التعبير ذاتي هو» (بالعبرية) والذي يعمده يهود على نفسه كذلك في العديد من الحالات، وخصوصاً في «Isaiah» 43: 8-19

Marcel Gauchet, *Desenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1985), p. 9

فكرة دوركهاسم القائدة «بصدارة» جوهر الكيان الجماعي على مكوناته الفردية».

ولهذا فإن لا أنسى الاعتراض الذي يوجهه هابر بومبرغ⁽⁷⁰⁾ إلى كارل شميت، صاحب كتاب «علم اللاهوت السياسي»⁽³¹⁾، ودلت بالرغم من الانتقادات الحادة التي وجهها لفكرة التديونة (Secularisation) بسبب الميل إلى استخدامها لأغراض تأويل الكتاب المقدس ويمكن تلخيص هذا الاعتراض في التعبير لأنه لماذا لا يتم اشتقاق مجاز «ملك الملوك» اللاهوتي من المجال السياسي، وذلك على العكس مما يؤكد شميت؟ ذلك لأن اعتراض بومبرغ شكر لضرورة اللجوء إلى المقدس، بآهيك عن كونه يبدو متعلفاً بالمفهوم اللاهوتي المقدس (Trinitaire) لمجاز «جوهر» اسم علم - اسم مجدي».

وعليه فإن الصيغة الكلاسيكية التي أعاد هابر إحياءها والقائلة «السلطة وليست الحقيقة هي التي تصنع القانون» «Auctoritas, non veritas facit legem» هي بالتأكيد صحيحة على المستوى الذي يصط في القانون العلاقات من لشر ويحكم صراعاتهم⁽³²⁾ ويمكن

Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* Translated by (70) Robert M. Wallace, *Studies in Contemporary German Social Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of (31) Sovereignty* Translated by George Schwab, *Studies in Contemporary German Social Thought* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by Richard Tuck, *Cambridge Texts (32) in the History of Political Thought* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1997), chap. 26.

لقول من وجهة النظر هذه، إن أطروحة لوك المصادفة التقاسم بأب
 «القبول تعطي سلطة» لا تفعل سوى صياغة قانون وصفي، أو بد، شت
 قبول دستوري مكرس بالمثل لوسط العلاقات بين الرعايا وأومر
 الممثل الشخصي (لتي تعرض الطغاة)، إلا أن سؤال الحقيقة لمستعد
 صراحة أو ضمناً، يعود لكثرة على مستوى التساؤل حول شرعية،
 سواء أكانت شرعية السلطة لتي تصنع القانون، أم شرعية القانون الذي
 يعطي السلطة ومن أين يمكن أن تأتي هذه الشرعية، إن لم يكن من
 قبل كائن موثوق وموضع إجماع الجماعة، أي كائن لا يمكن أن يكون
 ذاتاً واقعية، إذ أن كل ذات واقعية، حتى ولو كانت الملك، تعرض
 لمصاحبة والطعن (Fant Bazarisk) كما يعر حورج دوميريل عن ذلك
 سحراً حيث يصيب: «أما الله فلا، تماماً كما أنه لا يهوى ملعب البرد»
 (لا بهرل)⁽³³⁾ ذلك أن الإله الواحد الأحد يستمد أحاديته من كونه
 الواحد الذي يظن بالحو وهل هناك من تعريف أفضل لهذه الحقيقة
 سوى كلام الله الصامس لكل حقيقة، وحيث أن صممه كل ما يحدث
 هو كونه قد تم بأمره؟ تلك هي في الواقع، محاضرة السحدي الذي
 طرحه يهوه على الآلهة الآخرين، بحضور شعبه الذي أشهده على
 ذلك⁽³⁴⁾ إن الاعتقاد هو روح الوجود الاجتماعي مثلاً كما أن
 التصويف هو المودج الأصلي لكل سلطة⁽³⁵⁾

ولقد أتى دوبالد ر كيلي بعد عشرين سنة تلب، يؤكد مستباح
 دوميريل ويوسعه في الآء عيه حيث يكتب فائلاً «لم يكن النظام

Georges Dumézil, *Idees romaines*, bibliothèque des sciences humaines (133)

(Paris: Gallimard, 1969), p. 47

«Istamb» 43- 1- 2

(34)

Pierre Bourdieu, «La Détérioration et le réflexisme politique» dans

Pierre Bourdieu, *Choses dites* le sens commun. 78 (Paris: Ed. de Minuit, 1987).

الاجتماعي شكلي عام، نعتاً لوحجة المنظر الرومانية، ظاهرة طبيعية، وربما هو نتائج الجهد الإنساني، إنه فعل «يمان» شكل فصله مركبه اجتماعية وسياسية بقدر ما هي أخلاقية ودسية؛ ولم يكن بوسع العلم القانوني أبداً، الإفلات من هذه المقدمة المنطقية»⁽³⁶⁾

يمثلك هذه المفهوم الروماني قيمة النموذج الأصلي لأن ما هو موضوع الزهاج في هذا المقدم هو اليقين المقاطع⁽³⁷⁾ (Fiducia) وهي فكرة أعلمنا حد - ميشال راي لنوه بالدور المركزي الذي شغلته في تكبير بول فاليري⁽³⁷⁾ - وانه ليس الصعب حقاً أن لا نفس في هذا الصدد المقطع شه لسوي الذي كتبه فاليري بعنوان «العصدة» (Credo)

«أنا أعتقد بالانحلال - الغريب علوم الأساطير الكبرى المعروفة باسم الفلسفة والتاريخ، واحتضانها أو نحوها في زمن ليس بعد».

«علم الأساطير» أي حق الثقة، وهو ما يعني حتى اللغة.

ولهذا متحلل در مراتب قيمة «الكلام» بمقادير متفاوتة، محلل الفلسفة والتاريخ - وهي در سنة ستصنف أعمال هذه الأنواع الفكرية ما بين الرواية والشعر، ولا يحتل أن نسي كذلك الكتب المنقصة، وعلم

Denau R. Kelley *The Human Measure: Social Thought in the Western* (36) *Legis Tradition* (London, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), p. 50

«اليمين المانع» (Fiducia) كنسبة لاثنية تعني الثقة (Confidence) ضمان عهد، يؤكد (Assurance) وقد يقصد بها ما عمل التراث الفكري الذي يتصف باليمين بمرمي حيث تم الرواية والشعر والكلام محل النجوم الراضية بقينا

Jean-Michel Rey *Paul Valéry: L'aventure d'une oeuvre, la "Vieillesse" du XXe siècle* (Paris: Ed. du Seuil, 1991)

وهذا الصدد إن العمل المعبود «Le Destin du papier» يتسحر أن يقر بعبارة كلمة

اللاهوت» ، ، إلخ. أي محمل مكتبة اليقين المعرفي (Fiducia)⁽³⁸⁾.

يتمثل أكثر ما تتحلى وطيفه اسقيس انقطاع بكل شفقيتها هي الضمان التي تعطىها للعمه العبدية. ويعبر كدور وفتس سلاعة مغيرة عن هذا الموضوع قائلاً «في كل العصور الأدبية كانت العملة مصمونه، بشكل أو بآخر بالروية لى كد يؤمن بها الشعب، حيث يصمم النحيون العوطمي قيمة الشارب لملية البدائية، بينما يصمم إله الحضرة (Polis) العملات ايوانية.

وهذا الأمر حص منيل له في روما، مع الأباطرة الآلهة، وفي العصور الوسطى مع المحقق نفسه، إذ اتصوا كونهم علامة ضمان، من س علامات ورموز أخرى، لمصداقه وقمه عملات العصور الوسطى»⁽³⁹⁾.

لا طائل من الموقف طويلاً عند العلاقات الوثيقة التي وجدت في عمار الزمان ما بين النقود والسوق من ناحية وبين المعد من الناحية الثانية⁽⁴⁰⁾. إلا أنه من الخطأ، لاعتقاد بأن الأمور تعيرت في

(38) ذكر في هذا نفسه، ص 138 الشديد في الأصل

Ernst Hartwig Kantorowicz *Frederick the Second 1194-1250* (39)

Authorized English Version by L. O. Loeimer, with Seven Maps, [Makers of the Middle Ages] (London: Constable and co. Ltd. [1931]), p. 226.

(40) حسب معرفتي، دون ف. بوركرت (Walter Burkert) هو أحسن من ألقى

النص، عن «العلاقة الوثيقة» ما بين التمدد والسوق في اليونان القديمة. انظر Walter Burkert *Greek Religion*, Translated by John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 252.

وأما العديد منسابة عطف لليون بلوي (Léon Bloy) فإنه يرون بطلاء ما بعد حلاء هذه الأباطرة لكن، انص في معرفه موضوع، وذلك في المايست *Leon Bloy Le Salut par les peup* (Paris, s. n.), 1943.

ويصن بلوي في حد القول، ص 33-34 «لقد بين شرح البررة هذه الخصبة لليرة الواردة في الكتب نفسه، حول برادف كلمة المال مع كلام الله في وتعبيره»

أبامسا. ها هي شهادة ريتشارد سابرون الذي عمل لبعض الوقت مساعداً خاصاً لمولكر، الحاكم السابق لمصرف المركزي النمساوي، بهذا الخصوص. أيشه النظام (المصرف المركزي النمساوي) الكنيسة تماماً. وربما يكون ذلك هو السبب الذي يجعلني أشعر بالراحة الكبيرة داخله. إذ إن له الباب الحوص به، وهو الرئيس، مجمع الكرادلة وهم الحكام ورؤساء البنوك، والإدارة المالية، المنظمة في كبار الموظفين. وإذا كنت أحد رعايا الكنيسة الكاثوليكية السيئ فذلك يأتي للاعتراض. قد كنت حيثاً في هذا النظام فذلك تأتي إلى شكك الحسومات كي تطبق قرصاً حتى أن لديك رتاً ذات معنى فكري دبي، على عرار اليسوعيين، والفرسيسكون، والدومسكان، إنما نحن سميها البراعماتيين، القديين، والكسريين الحدد⁽⁴¹⁾

من غير الملائم الكلام هنا عن «الدبوة» لا يتعلق الأمر في هذا المجال، بمسألة نظورية مهما كان معناها ومعناها، وإنما بقيود تعرض داتها على كل مؤسسه إسانية وهو فيد لا يرجع إلى العادة، أو التقليد، أو حتى لا يرجع إلى التاريخ إنه يمت تحديدأ إلى سبه علاقه الانسان باللعه، وليس بالرمز.

ونكن هل يعني ذلك أن كل امرئ ملزم بالامتثال لمعايير قبيته؟ لا مطلقاً، بل هناك من الضرورات التي ندعو إلى التفكير بأن الذات نتمسك بالقانون الأخلاقي بشدة مضاعفة بمقدار ما نقصُر رغبتها اللاوعة تحده قانونها. نس تحارب عديدة جداً بأن امتثال الأفراد للقوانين الأخلاقية أو الدينية عبر كاف لحماية الذات من مشاعر الحب، وكلما بالغ المرء في الامتثال لهذه القوانين حتى على

(41) دكر في William Greider, *Secrets of the Temple: How the Federal*

Reserve Runs the Country (New York: Simon and Schuster, 1987), p. 54

مستوى ذاته، تعرض لمزيد من تفاهيم مشاعر الدب هذه، تحري الأُمور، وكأن الاعتماد بالعميان لدي بوعره لأعمال الحسنة عديم الجدوى، لمن تجاه الضمير، وإنما تجاه حساب يرداد صرامة بمقدار جهلته به، وليس هناك من حاجة إلى الرجوع إلى المجزية التحليلية انفسية كي نفتتح بأن ما بعثت من إدراكنا المعرفي لا يعني الله أنه أقل وجوداً، أنه يحدث أثراً «تسعلق على المهم» من مثل ذلك الشك الذي يحلو له أن يفكر بأن حينته قد تكون حقه، وأنه تكفيه أن بلغت كي يراهم، إلا أنه لا بلغت، كونه أكثر عقلًا من أوربيه»^(٥) (Orpheus) رعبته في أن بلغت كي يؤكد أنها حقه، هي في الواقع «متناع عن الرعب» في الانتماءات كي تثبت من أنها ليست هناك كما يعلمه جيداً (في حيلة نفسه)، ويمكنني هنا أن أكتب أنه ليس فقط انطلاقاً من هذه المعرفة بل من هذه «الحقيقة» يقوم الشعور بالدب شكوكين انعاص. وهو ما يطرح السؤال «لأنني» هو نوع الدين الآخر، أو نوع الوح لاخر اندي تحمل الدب مسؤوليته في ذلك الموضع الآخر الذي بدلل فيه بالمسألة لحقيقة عن نفسها، ومبحث تكون تلك المسؤولية محتمة ولا فكك معها؟

قد يكون القارئ قد حدىس بذلك الآن ما يفعل في هذا الموضع الآخر، ليس هو اسم القانون، وإنما هو قانون الاسم، ولكن

(٥) أوربيه (Orpheus) هو شاعر وموسيقي من عائل الأساطير يونانية بعدد عمره دونه حفته فورة على سحر حتى الحيوات البرية برن إلى المحيم بعداً عن حينته نورديس (Eurydices) وهناك استطاع أوربيه سحر حراس المحيم وحصل على ردهم بعدد، في عام الأحدث، ولكن مشروط أن لا ينظر إليها قبل أن يعبر عنه المحيم بسبي أروحه الشرط المذموم عن عبده، وبعد بالسيجة أورديس إلى لاند عرق في أسرته، ومن ثم من على يد سحرات منهم العيونات من عبه التوحيد لأورديس سح عن هذه الأسطورة تبار ديسي يدعي باسم يظنهم كذا أنها كنهت العديد من أعمال الموسيقى الكلاسيكية والأوبرالية آخرها أوربيه في المحيم لأوربيح عام 1858

قبل محاولة بسط هذا السؤال بشد اتساع هذا سؤال آخر. في الواقع يتجلى الآن مع الكذب، بما هو مع معاري، باعتبارها يصبح قاعدة تداول الكلام الذي يركز عليه كل سادل. إنها من هذه التروية، قاعدة كونية بالمعنى الذي نعطيه لحظر سفلح المحارم. وإذا وجدنا قواعد محركة أخرى للكلام لها انطباع لكوني دانه، سيكون بإمكاننا أن نسميها في محملها «اللفظ الرمزي»

النظام الرمزي^(٥)

نحب اسع ما هو عام، أي ما هو كوني لأن فعل كوني هو مشترك بين الجميع. ولكن مع أن هذا الفعل مشترك بين الجميع، فإن العنانية تعيش وكأنها تمتلك شخصاً فكرياً خاصاً بها.

هيراكليس

لا يوجد بين شخصين، سوى الكلام أو الموت، التحية أو الضرب بالحجر. إلا أن طرح العنف هي أساس ما يسمى بالشرط الإنساني^٥، ومن دور الأحذ بالحساب ما ينحصر من هزيمة للكلام، لا يوصل إلى أي نتيجة. ماذا يمكن أن يستخلص من وعي ذاتي

(٥) رمزي (Symbolic) هو أحد السجلات الثلاثة في سجل استحيي النفسي اللاوعي الرمزي، الخيالي، والواقعي. يعد النظام الرمزي حل الطوارئ التي يتعامل معها المحسن باعتباره منه كونه معه. وبالتسعة يجد العلاج وتغلبه وفوزه الدافعة في تدفق التماس بالكلام. ويرون لاكتاف أن الداء سمرس من البدء في نظام قائم بشكل مسس، وفي طبيعته رمزية وهو اللغة والكلام إن النظام الرمزي يبين أن بينه اللاوعي مبنية كونه معه وهكذا بالكلام وعصره هو الحكم بين الذات والآخر، وهو الذي يجمع العلاقة للإنسانة تمكنه ويسمها من التدهور إلى الانتال ومن هنا عنوان هذا الكتاب **الكلام أو الموت**.

بلعنه وعي ذاتي احمر إلى محد الذي لا يتمكن معه من تعريضه، لا بأنه الحخم^١، ولا يحد من وسيلة لتعامل معه، سوى صراع بوحاجة احلصه الممست^٢ في الواقع، تمر كل عمليات «لوعي» لدي عدي جعل من حلال توسط اللعة. أما في ما يخص قضية الهة ذات التأثير المهدئ والمعزوم، وكذلك ما يخص جسمه ضرورة الوافو كونه شرطاً أساساً للحياة، سواء تم هذا الوافو حول حاكم طعية أم حول كيش هذه، فمن الصعب أن يرى ما هي الآثار التي يمكن أن تحدثها هذه العمليات (الهة، والتوافو)، فيما لو حرت على عرار المسرح الإيماني انصام، هي البدء كات الكلمة، وده كات هاتك من قانون قد وضع باعتبار لحفاظ على بقوى الكلام عبر الممارع. عد كائنات تملك شدة بالحبة، بحث إنها تحاطر بها طوعاً في القتل، فإنه قانون مع يقتل نجلينا. وبهذا التصدد، فإن تحليل فرويد لموقف «ليدائيين» تجاه العدو، بالغ الدلالة.

تكتب فرويد قتلًا^٣ «أولئك الذين كانوا يميلون إلى الصاق بهمة القسوة التي لا تعرف لرحمة بالشعوب ليدائية بحاه اعدائهم، سينعلمون بمرور من الاهتمام بأن قتل رجل، عد هؤلاء ائدائيين كذلك، لا يمكن أن تتم دون التقيد ببعض التعاليم التي تشكل حرة» مكوناً من عادات التحريم. ومن السهل نصف هذه التعاليم في أربع مجموعات، إذ هي كانت تعرض

١. انصالح مع العدو القليل^٤ 2. الأشرار بقود معية^٥ 3. بصراف اسعدر، وبطشهز بعد سديد القتل^٦ 4. ممارسة بعض العلقوس^(١)

(١) الإشارة هنا إلى قوة سحر شهيرة - حخم هو الآخر (L'enfer c'est L'autre)

Sigmund Freud, The Standard Edition of the Complete Psychological (1)

• Works of Sigmund Freud, Translated from the German under the General

يفسر الكُتّاب سبب يقتبس فرويد عنهم، وأولهم فرويد، عادات المصالحة بالحواف من الشطط. يبدو هذا التفسير طبعاً نظراً إلى أن قتل إسماعيل لا يلغي وجوده، بل يترك له عيني العكس، وجوداً شبحياً، أكثر إثارة للدهشة لأنه غير قابل للقبض عليه، كما أن أحوال ظهوره تغلب من أي مبهمة. إضافة إلى أن هذا التفسير هو ذاته الذي يعطيه البدنيون أنفسهم لهذه العادات، إذ إنهم يفسرونها بالحواف من الانتقام، وذلك إذ تجاهل مسألة الاعتداء على أحد التعاليم، إلا أن فرويد يفسر هذا التفسير غير كاف. ذلك أنه إضافة إلى الصلوات ولأصاحي المكرومة لتهديته المست، شت عادات المصالحة عن مشاعر أخرى غير المشاعر العدائية مثل في تعابير انتوبة، ولا احترام تجاه العدو، ومشاعر لأسف ولدمع على قتله، وصولاً إلى الحداد عليه. وباحتصار، فإن قتل العدو يشر عند البدائيس المشاعر ذاتها التي يشرها قتل أحد أعضاء الجماعة يكتب فرويد «يبدو أن هؤلاء البدائيس كانوا يعرفون مسبقاً الوصية لقائمة «لا تقتل»، قبل بروز أي شريعة إلهية بوقت طويل، ويعرفون كمث أن كل اعتداء على هذه التعاليم تستلزم عقاباً»⁽²⁾

وبعبارات أخرى، تشهد عادات البدائيس على حرصهم لفنون كوني، بالمعنى المزدوج الممتلئ في كونه مفروضاً على الجميع وعدم تسامحه تجاه أي استثناء بتمتق مشبهة (مر بي البشر)، ذلك الذي يمكن أيضاً أن يسميه «آخر لفرق الصغير»، سواء كان هذا الآخر في النوب أو العرق، أو المعتقد أو الاسماء، أو الطلعة، أو النوص، أو

Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud. Assisted by A. S. Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, 1953-1974), vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works* 1913-1914, p. 36.

(2) المصدر نفسه، ص 39

العشرة، أو حتى الس أو الخمس، تمنح هذه المكوبة رده إلى قانون «وصحي» بمعنى القانون الذي تنسب المجتمعات المدعوة «متمدنة». إن هذه الأخيرة تترشح تماماً للقتل العذو، ولكن من دون أن تغلت مع ذلك من الآثار الكاسحة بمشعر اديب. وندث إلى الأحد الذي يمكنكم معه أن تساءلوا في ما إذا كانت فكرة «حرائم الحرب» وهي فكرة ظهرت مع توسع وسائل التدمير على مستوى الكرة الأرضية، لا تعدو كونها، هي الواقع، تعبيراً عن حرائم الحربية. لا تشكل إثارة جريمة الإبادة «العصرية» ضد الشعب اليهودي، في هذا المقام، اعباساً وجهاً. إذ مع أنها وقعت بشكل محجل تحت عطاء الحرب، فليس لها من صلة بحملية جريمة إذ لا شيء مما يفسر حرباً ما، يمكن أن يفسر جريمة تتجاوز كثيراً حد القتل.

على أن أطروحة فرويد لا تأخذ كل وضوحها وتميزها: لا في صوء مقارنتها بأطروحة فريزر، «دليل فرويد ومستشاره» في هذا الموضوع (Vade Mecum)، كما يقول كروبر⁽³⁾. يذكر فريزر، في فصله المعنون «علامة هابل» العديد من الأمثلة على منع القتل، ويلاحظ هو ذاته، ومن دون أي توضيح معايير، الغالب الامتثالي أندي يقصر فيه شعب الكيكويوس (kikuyus) (شعب من شرق إفريقيا) الميسس اندي يحدثه القتل على الحد الوحيدة التي تكون فيها الضحية أحد أفراد العشيرة⁽⁴⁾. إنه يشرح السمع موضع البحث بالحواف من روح «الضحية»، وستهج، ولكن ليس من دون سحرية، من كون هذا لتفسير يحلّص الرواية التوراتية من لا معقولة حلبة. لأنه حسب التأويل الشائع، فقد وضع الله علامة على قاييل كي

(3) Alfred Louis Kroeber *The Nature of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, [1952]), p. 303.

Ibid., vol. 1, p. 103.

(4)

يحميه من لمهاجمين الإسمائيس، ماسياً بذلك أنه لم يكن هناك من أحد لمهاجمته، إذ إن الأرض لم تكن مأهولة بعد، إلا من الفانيل بعنه ووالديه. ولكن حين يفرض أن العدو الذي يحشاه القتال، كان روحاً وليس شخصاً حياً، فإس تجب بذلك الوقاحة المتمثلة في اتهام العناية الإلهية برتل الذاكرة الخطير اندي لا يتلاءم لبنة مع معة العلم الإلهي.

ومع ذلك، فإن الرواية التوراتية تطرح عليه مشكلة أخرى. لأن من يستصرح لنأر، نعتاً لهذه الرواية، لست روح هابيل، بل دمه لا يحاول فريز حل هذه المشكلة، ويكفي بالإشارة إلى الاعتقاد الذي لا زال حياً عند بدو الموبآب (Moab)، وفجوده وأن الدم يصرح من الأرض، ويستمر في الصراح طالما لم يهرق دم أحد الأعداء⁽⁵⁾. إلا أنه يعكف في كتب آخر بعنوان مهمة النفس (Psyche's Task)، على بحث طفوس الظاهر، ويفوده هذا البحث إلى أحد التنديس المتولد عن الدم المهرف بالحساس، والذي يصيب بظاعونه الصحية كم القتال، وحتى المجموعة بأكملها⁽⁶⁾.

إلا أنه لا يسقط قرصية الروح المنتمة. بل على العكس يكثر من سرد طفوس الرقي والتدويد التي تصل أحياناً حد التمثيل بالجنة، من مثل كسر الكاحل، أو عرس الإبر في رحة اليد بعية مع روح لميث من العودة إلى لهجوم ومطاردة اقاتل والإمساك به. يكفي، في رأيه، التذكير سيق التعرسم (Exorcisme) (طرد الأرواح الشريرة)

(5) استر هـ، ج ١، ص ١٥٣

James George Frazer *Psyche's Task, a Discourse Concerning the* (6) *Influence of Superstition on the Growth of Institutions* (London: Macmillan and co., 1909)

هذه، الذي يحيط بمسلمات التطهير المزعومة كي يظهر صبيته الحقيقية. إنها طغوس تعرض يتم لتمسك به نية الفناء على الروح بالخطوة وهكذا، قد تقع ضحايا المحفلة للمودحي المتمثل بتفسير المصبي بالخاص معاً بشكل ثمره اسفند، المديد، إذا ما بسب إلى السريرة حساً حلقياً من نوع ما. ولكن يبدو أن فريزر يعترف، في مقطع آخر من الكتاب نفسه، بعنجه أخرى للتطهير عبر التعریم، ويؤكد بالأحرى على أن هذه الممارسة كانت مصممة بالأصل بعبارها من طينة عبريقية وليس حلقية⁽⁷⁾. ومن خلال الرجوع إلى «مراقليطس الحكيم» يحد فريزر من المسهجر، بل من «الشار أن تحبل أانس أنه بإمكانهم أن تطهروا من خلال تطهير أنفسهم بالدم

إنما الواقع أن مطوي القصة التي يسمح إليها فريزر هو الاتي «عناً يحاولون التطهر من خلال تطهير أنفسهم بالدم، كمثل الشخص الذي أراد أن يسقط بالظلمة بعد حمام من الظلمة»⁽⁸⁾. وهذا ما يعطي للمقطع موضوع البحث معنى معياراً تماماً، سواء من جانب عن طيب خاطر.

في الواقع بين ج. د. دون (Dunn) بدرجة كبيرة من المعقولة بأن الحيوان الأصحية الذي يتم مماهاته مع إثم الشخص المانع لتحديد، يتعين أن يدمر بعينه بدمير الإثم الذي يحصله⁽⁹⁾ وهكذا

(7) القصة هذه، هي 56

Geoffrey Stephen Kirk and John Earle Raven, *The Presocratic (8) Philosophers, a Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge, [England]: University Press, 1957), p. 211

J. D. G. Dunn, «Paul's Understanding of the Death of Jesus,» in (9) Stephen W. Sykes, ed. *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology* (Cambridge, England]: New York: Cambridge University Press, 1991), p. 46.

بشير إهراق دم «الأصحية» وسكته تحت ماطوري الإله إبي أن الحب قد تم تدميرها تماماً، ومعها يتم تدمير إثم الآثم وإذا ما قبلنا هذه الأطروحة، يصبح منطوقنا أن نرى في صرخة الدم الحراق ليس دعوة إلى محرد للانتقام، بل دعوة إلى الصحة، بمعنى تدمير ابحريمه ذاتها وهذا ما يقصر الاملااة المسسة تجاه هونه المائل: إذ إن ما يطلسه به لدم، هو دم أحد الأعداء، نعتاً لأحوال البدو التي روها هيرير. وعلى عرار تنديس، الذي يسيبه سهاك المحرمات، فإن اسديس الذي يحدثه مقتل يبدو أنه «يشط بعية الحماط على السبير الدمع، أي التمييز بين الآبهة والشر»⁽¹⁾. ونحن نقول أنه يكون هذا التنديس محرد «شرأ» إلا أنه محار ملثم بالدمر الذي يمكن للمعزني وحده أن يقدم له الصور الضرورية للتعامل مع علاقتنا بغير المعزني. ولا يحدث الأمر في شيء عن الاعراف التي تحاول فصله التعامل مع العنطة التي تطاردها في النوايا وليس فقط في الأفعال، إنما عبتاً نحاول. يكفي أن نذكر الحواب (المعسي والوجودي) الذي يقع صحبه محاربوا في ملك العرلة التي تركهم فيها مجموعات الأعمال والمداة بالأحلاق، كي نذكر كنه طقوس التطهر الجماعية الأكثر تصراً التي تمارسها المجتمعات العدائية⁽²⁾.

أما هرويد فيرجع هذه الطقوس إلى «تجاذب المشاعر» يريد أن

Robert Parker, *Azania. Pollution and Purification in Early Greek* (1973 Religion) (Oxford: n. pb.), 1980, p. 139

يلاحظ الكاتب ببعده أن القسم هو الوسيلة الأكثر نعماً للتهديد من خلال شعب هذا المعبر

(1) إذا صدقت الصحيفة البريطانية الحارديان (Guardian) التي عر صت مداحلته الدكتور ميدنوب خلال اللقاء الذي عقلمته «أعماله التي صت: الحرب البورية» (والذي جمع في لندن 200 عريب عول) يتضح أن عدد اعبود الذين صبحرو بعد حرب قسام أكثر من عدد أولئك الذين قتلوا في المعركة. انظر: Guardian, 14/1/1991

يقول بذلك أن القتل بشير الرعة والذعر في ان معاً، وهما مكروبات يتصافران في التعبير الذي يبدو له الأكثر قدرة على ترجمة معنى كلمة (Tabou) «محرم»، أي التعبير عن «الرعب المقدس» أما فما حص القابون الذي يسمح القتل، فهو يطرحه أحياناً على أنه متاح الرعب الذي يشبه، وفي أحيان أخرى كأنه معروف من الخارج، من جبل سابق إلى الأحياء اللاحقة، هاتان النظرتان لا تتعافيان. إلا أن فكرة قامون معروف من اندرج لا تصمد منذ اللحظة التي يمتد لها فيها هو ذاته أن العدون موضوع البحث لا يحلوا من ممارسته تأثيره في الموضع الذي لا ينعو فيه تحديثاً، أي عند الدلائل. وإذا كان هناك من برانيه، فقد ينعكس القول إنها لا تتمثل في الانتقال (من جبل لآخر) وإنما هي ترجمة مسته داخل كل الأجيال.

في الحقيقة، إذا ما تذكرنا تعابير العدوانية الكثيرة جداً في كل لغة، فسجند أنفسنا مأخوذين إلى الكلام ليس عن الذعر وحده، وإنما كذلك عن المتعة التي تنصمها، والتي يتجاهلها ربه حبرار، بالرغم من إلحاحه الذي له ما سرره على غياب أي آلية توقف فعل القتل، عند الإنسان تقتصر هذه المتعة عادة على السجل الحالي حيث تشكل معانيه. أما إذا أفلس من عقائلا على مستوى الواقع، فيكون يصدد «الجو»، حيث يغلب الارتباط الراسخ بذاك الفنان، مجسداً في الآخر، وهو وحده الارتباط الذي ينتج مكملاً للكلام قابل للعبه، نابعك عن الاعتراف المتبادل بين الدوت.

أكتب، لآخر الكبير (*) (L'Autre) مع A كما كان لاكان يحب

(*) «آخر الكبير» (Le Grand Autre) مع (A majuscule) يدل على لاكان على النحاح الرمزي الذي يحدد الذات، وهو يعارض مع الآخر الصغير = الذي يدل على الأشخاص الآخرين، وخصوصاً ذلك منهم الذي يشكل موضوع الرغبة الآخر الكبير هو بسية ومريم»

أن يقول) لأن الألت T₁ هي «لا تقتل» ليست متبادلة ذلك أن صوت هذا الآخر إذا كان يعرض لاستماع إليه، ليس «معيًا ذاتيًا» كما يحلو لـديريد، أن يقول¹²، «تذكر هنا أخروجه هو سرل، الفائلة بأن معش الصمير الحقيقي، أو لحكم القيمي هو من الشفافية بالنسبة إلى الصمير. الحلقى ومن المحايطة لراهية هذه الشفافية، بحيث حين أفول نفسي، على سبيل المثال، «أنت تصرف بشكل خاطئ»، لا يمكن انقول، على وجه الدقة بأسى أقدم نفسي، وإنما أن أمثل ذاتي وكأسي أقدم نفسي. ومعنى آخر، فإن حذس فيه الفعل أو القصد معطى دفعه واحدة وهي الحال هي كامل امتلاء الوعي للحضور اذاتي، بحيث لا أتمكن من التعبير عنه، حتى ولو نفسي دنته، لا من خلال عملية، أو تعبير من النوع الذي يأتي في خطواته. إلا أنه لا جدل في تبيعة القانون الأخلاقي إذ يضطر أصحاب مدعب الصمير الحقيقي ذاتهم، إلى تأويل صوب الصمير باعتد صوب الله بينا، كما لاحظ كلنن ذلك.

على أن عبرة الصوت الذي يعلن لحكمة الأخلاقية هو على شاكلة صوت دال اللاوعي، حيث بثت أن الذات تعرض سماع رسالتها من مكان آخر (كبير)، أي من موقع اللغة.

= أساسية لكل موقع الكلام، وبشكل القانون للحكم للكلام ودلائه وبالتالي فهو سحر عل وجود الذات كما أن اللغة سبعة هي وجود الطفل وهي التي تعينه كما أن الآخر الكبير بما هو قانون الكلام يحكم العلاقات ما بين عقله وبشخصه. إن الذات تكون من خلال عورها إلى العام الرمزي بواسطة اللغة باعتبارها ما يمثل الكلث «إسمي» أي الكلث الشكس (Parlure)

Jacques Derrida. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's (12) Theory of Signs*. Translated with an Introduction by David B. Allison, Preface by Newton Garver, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973), p. 62

لقد تعرفنا على موقع النعمة هذا كذلك، باعتبارها موقع الحقيقة، تلك الحقيقة التي يقول عنها فرويد، في رسالته إلى فليس التي يعد فيها موت والده، بأنه لا علاقة لها بالحقيقة «الرسبية». وبدلاً من أن يريد أحدهم القول «مستكراً» كيف كان بإمكانه أن يسرق له روحته إذا به يقول «زوجي» محل صمير ملكية محل آخر، وبالتالي يكشف لب «شهيد» (السوء، الأحرار) الكامن في صلب علاقته بمن هي صهر روحته أقدم الله والناس، كما نكتشف في الآل عيه رغبة انتميت انني لا نستثني أي امرأة والتي تشكل لب هد الاشهاد ذاته. إنه اسسدهن محاري حقاً، مع أنه لا يتحد بالتأكد صدى «التمسك ادائي» (الدلالة على الداء)، وذلك بالرغم من وجود «أنا» في مطوق الكلام⁽¹³⁾.

على أن علماء الاجتماع ينظّمون من احترام التواحد الإنساني إلى ثابته وير «دائته» إذ يقصرون مصطلح «الرمزي» على مجرد التثلاث المتعلقة بالعرفان التي يقيمها أعضاء المجتمع في السجل الحسي (وهو ما لا يمنع أن يكون لهذا الحيائي تأثيراته الواقعية)، وهي الفروق التي ينظّمون على أساسها إنتاجهم ومادلاتهم في الآل عيه⁽¹⁴⁾. نتيج لما نظريه اسمه انني قائل بها ما رسل موسى أن تدرك حدود مجهودات عديمه الاجتماع هؤلاء.

(13) قد يكون المراد قد لاحظ أن شعار موضوع البحث في هذا مثال يذهب من نفس إلى اللاوعي، وذلك على العكس من الجاز في الشعر.

(14) بين مارشال ساهلين في دراسة لامعة مشكل فرد، كتب أن هذا «الرمزي» موضوع في خدمة الفكر السرجوني. ينظر Marshall David Sahlins, «La Pensée bourgeoise Western Society as Culture», in Marshall David Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), chap. 4, pp. 166-204.

يوضح موس مد الصفحات الأولى من بحثه الشهير حول الهة بأنه لن يدرس بعمق إلا واحدة فقط من المشاكل الكثيرة المصممة في هذا الشك من السدول الذي يكون الهة «ما هي القعدة القنوية والمصنحة التي تجعل من المدمر على «ممر» لرد على المقدمة التي يتفها مثلها، في المصنعت لمناخرة أو العبرة؟ ما هي تلك القوة الكمية في الشيء الذي ندمم للأحرار والتي ندمم متلقي الهة بردها بالمثل؟»⁽¹⁴⁾

لماذا يتحدث عالم الأنثروبولوجيا الألماني هذا، مد الهة، عن «قوة» هي الشيء الذي مسح، وكأن هناك معطي بدائي أو أصلي؟ ذلك لأن الشعوب التي يدرسها تتعامل مع الهدية على هذا الأساس، وهكذا تحدث قوم الماوري (maori) عن (hau) الشيء الممسوح، وهو مصطلح يشير إلى الروح والريح كبهم معاً، على عرار مصطلح (Spiritus) اللاتيني⁽¹⁵⁾ إلا أنه لا الدلالة على مصطلح ما ولا حتى استعماله، وبو أنهم كافيون بكونهم ثبت مصطلحات، يمكن أن يصعد لاس من استبؤ حول معنى هذا المصطلح ذاته، من مثل تفكير بـ «أنا هو» الرسم، والديموقراطية، أو حتى حول الروح. يؤكد موس أن أحد المحرر الموري أعطى على تساؤلاته «الصدفة المحضة، وبدون أي تحفظ» «مفتاح حل لمشكله»

Marcel M. Mauss. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in* (1954) *Archaeological Societies*, Translated by W. D. Hall. Foreword by Mary Douglas (London: Routledge, 1990), p. 3

(14) «هو يعني بالعربية الروح والعن» «نسخ باهيك عن العقل والدع والجمعة والهدية»

أسألكم عن الروح (hau) أحاب فالأنا إنها لست الروح
 اني نه، قطعاً لا فترض أنك تملك متاعاً ما (Taonga)،
 وأنت أعطيتي هذا المتاع؟ أنت أعطيتي إياه من دون سعر محدد
 إنما لا بحري صفة بهذا الخصوص، إلا أنني أعطيت هذا المتاع
 دونه إلى شخص ثالث يقرر، بعد مرور بعض الوقت، أن يقدم شيئاً
 سدداً لسعر المتاع (atu)، عندها سيهدي شيئاً ما (taonga). هذه
 المادحة اني أعطيتي إياه، هي نعتية روح (hau) المتاع الذي
 تلقىه من وأعطته إياه الأمتعة (taonga) لي تلقىها (من شخص
 الثالث) مقابل الأمتعة (التي أنت ملك وأعطته إياها) بتعني علي أن
 أردته من ولن يكون من الإصاف (hika) من حسي أن أحقق
 هذه الأمتعة نفسي، سواء أكانت محبة ومرغوبة (raue)، أو مفره
 وغير مرغوبة (kine). بتعني علي أن أعطيتك إياه لأنه روح (hau)
 الأمتعة التي أعطيتي إياها. أما إذا احتفظت بهذا المتاع الشيء
 نفسي، فقد بصسي مكروه حطير، قد يصل حد الموت هذه هي
 الروح، روح الميكبة الشخصيه، روح لأمتعة، روح اعاده (هذا
 كل ما هنالك) (kati ena)⁽¹⁶⁾

يبدو هذا الاحتفاظ واضحاً بشكل مدلل في مظهر موس، باستثناء
 العمود الثاني المتمثل في تحول شخص ثالث (إلا أنه يصعب
 أنا لكي فهم المشرع الدوري، يكفي أن نقول «من الأمتعة، وكل
 الأملاك الشخصية الحاصلة تملك روحاً (hau)، أي قوة روحية. أنت
 تعطيني واحدة (روحاً في متاع)، أعطيتها بدوري لشخص ثالث،
 وهذا الأخير يرد لي واحدة ثانية، إذ إنه مدفوع بروح هديتي، وأن
 مرم بدوري أن أعطيك هذا الشيء، لأنه بتعني علي أن أرد لك ما

(16) مصدر نفسه، ص 11

مثل في الحقيقة منح روح متحدث⁽¹⁷⁾

من الصعب أن تصور بصدق هذه لحظة أو موسى قد وقع صيحة
«التبرير» ذاته، أو حتى الوهم ذاته الذي يقع فيه أعضاء المجتمع عندما
يقدّمون تفسيراً لأفعالهم بجانب التحديد الحقيقي، حيث يمثل هذا
التحديد من وعيهم. لأن هذا التحديد هو الذي يوصل إلى نشأة الـ
(bad) - «قوة روحية» بينما أن خطب مشرع سموري يرمي بالوسط
إلى تعريف الـ (bau) من هذا التحديد إنه لا يرى سوى الغموض في
اشترائك شخص ثالث ويمسره الغموض لا لروم به - وذلك حكم يكتبه
من مركز ومختصر حافل بالاشترائك إلى أعمال أرسطو في بعض
مواضعه - في حين بينما أن هذا الغموض المفترض هو سدى معطياً
في الحقيقة «محتاج حل للمشكلة» شريط أن يتساءل المرء حول مبدأ
التبادل الذي تقوم عليه الله كما يبدو، وبمقدار ما يصمم هذا المبدأ
شخص في كل عمده تبادل لا جدوى من تكرار العمل في الزمان
والمكان، بين الشخصين ذاتهما، أو بين شخصين مختلفين، إذ من
تعدو كونها تكراراً لشيء الثابتة نفسها، تنحصر في شخصين، ومن
يحصن عدداً إلا على كومة من المقايضات، على عرار ما يقال عن
«كومة من الزملاء» وبالعكس، فإن إحصاء شخص - لث مفتاح الباب
لمرور الهمة إلى «مع، ثم إلى حمس، وهكذا» شريطة أن يتعين على
كل متلقٍ للهبة أن يصمم عودة هبة أخرى بدمج (قد يلحق هبة على
الأعبد أحد أسباب تقسيم الناس إلى مجموعات قابلة للإحصاء)
وسكون السبعة ليس مجرد كومة، بل تكوين «شبكة» والعراق من
الحالين لا يستهان به البتة.

في الواقع، نشترك الله، من خلال عراشها في شبكة، هي

(17) المصدر نفسه

قابلية توصيل الرسالة اللفظية، وهو ما يسمح لنا أن نقارن العارق ما بين التبادل الثنائي والثلاثي بذلك العارق الذي يفصل الهرلي المصحك عن الكتلة، تبعاً لما ذهب إليه هرويد: فإذا كانت صورة عامر سيبل سرلوق، ويضع أرساً، نكبي لإثارة المصحك في الهرلي، فإن الكتلة الحبيدة على العكس من ذلك تستعمل وتشيع. وعلى وجه الدقة، يتبع تأكيد الطامع لأفصلي لشكته التمدل أن يصم إليها المقابصات (الثالثة)، تماماً كما يفعل لبمي - متراوس بضدد العائلة إذ يدرجها ضمن الحائلف ويصبح العائلة بالسبحه ساحاً، ولحظة ثابتة من ضمن حركة أوسع، مما يؤدي بها إلى ادومان في هذه الحركة نفسها في نهاية المصنف.

نفس هناك إذاً ما يثير الدهشة من كون نفس المحسر الماوروي يشهد على رؤية للطامع الثلاثي فساد أكثر بروراً وحدة من تلك الرؤية السائدة في مجتمعاتنا والتي بسبب طابعها المدعو «تجديراً»⁽¹⁸⁾، في نوع من التناقض المنطقي، مبرر العائلية الكبرى من سادلات، شير مورس، بالرجوع إلى كتاب ماليوغيستكي حول بحارة الكولا (kula)، إلى أن الشيء الذي يحص شخصاً ما «لا يعطى لك إلا بشرط أن تستخدمه لصالح شخص آخر، أو تعله إلى فرد ثالث بعد (mur.mun)»⁽¹⁹⁾ ويلاحظ في مقطع آخر أن فكرة «مقايضة» تتساوى في طبيعتها (بدايتها) بالنسبة إلى كل من الميلايبريس والبوليبريس على حد سواء⁽²⁰⁾.

(18) بعد أن ألقى بحى - سراء من الطامع التجاري عن الهبة - بصف لنا في صحفه شهيرة القضايل نهضة واهمته منه بالخير، تقوم بحل الور الذي لا بد أن يسأ في هذه الآ مع لأب إلا أنه يتجس في مسألة ما ينضمه المدعو - من الكلام من وجود جميع إسمي يربط الفريين بعضهم، يتكلم منسى، مع أن وصفه يور هذا الربط مجازاً، ما يبدد جلاء.

(19) المصدر نفسه، ص 24

(20) المصدر نفسه، ص 33

إن فكرة المقايضة محد داتها هي الحقيقة، ليست من الطبعية هي شيء، ولا تعنيها استبدالات التي يقدم عليها طرفاء يترك كل منهما صاحبه المعروف عن الشاهي، ثم يستعيد بصمت أما أسباب ندي طبعيتها، فقرأها في أسطر موس الرائعة الاته «إلا أنه من طسعة اللهه، هي أي شكل ممكن من أشكال المجمع، أن ترتب أجلاً رسمياً مارماً. إذ من حيث التعريف ذاته لا يمكن رد التصع مباشرة على وحة مشرقة، أو توزيع شرب الفلفل الحوليبري، أو حتى الحجاب الذي نفسه. مرور الزمن ضروري للقيام مرد خدمة مقابلة. مفهوم الحدود لرمية سدرج إذاً منطقياً في أي عملية فبم رد ريادة، مغفود الرواح، عفود التخلقات، إقامة السلام، حضور ألعاب ومعارك منظمة، إحياء احتمالات مبادله، رد خدمات الفقوس والكريم، التعبير عن الاحرام المبادل، وكل ما يمكن تبادله وكذلك تدل الأشياء المتكاثرة والأكثر مفاة، بمقدور ما تكون هذه المجتمعات أكثر عني»⁽²¹⁾.

في الواقع يعني فكرة الحدود الرمة «المتضمنة منطقياً» في التبادل أن الهية تعطى في الأساس مقابل وعد صريح أو صمعي، يحول المانع بواسطة الشخص الممنوح إلى مسؤول، ولا يعمل ذلك بدون تفهم مسبق بين الطرفين، لس تفهماً على معنى معين. وإنما هو تفهم على القاعدة التي يصح بمقصدتها الطرفين، المانع والممنوح، مسؤولين، أي القاعدة التي نص على وحب دفع مقابل لاحق للهية⁽²²⁾. وإذا ما ألغيت هذه القاعدة، فستحول الهية عيده

(21) انظر مفاة، ص 35-36

(22) هو ما يقود عليه م سديلا تسمية «معمرة» أو «مكة» ويصح له إبراز هذا بوجاهة للهية أن يعنى الموضع في اسمها كلمة HAU من أصل البحرى، من مثل أروح المعية، والتي أن يقدم بوجه أكثر إبداعاً من ترجمه موسى خفاف حكيم الماوري. كما يؤدي به فحص الترتيبات المنسوبة بكلمات موسى مقالة حول الهية إلى ساد بواقفه مع هوبر الذي يذهب في القول بعباد الفنون المثير. في رأيه، للطاقم البدائي. انظر Mertha-David =

إلى فعل قوة مطلقة (هبة) سنعقد كل تقسيم للعقل لأن لمعي في هذه الحد ما يمكن سميتة حدكف اشركه، بمعنى (إنسان اندي) يمنحه كل منها سلاحر، أي، الالتزام بالكلمة لمعظه ولا تعدو روح (haa) المتاع (Taonga) الذي يتم تنقيته من طرف ثالث كونها التذكير بهذا النوع أم لصور الذي يسبه عده رده بالمثل فهو من نوع النعمة نفسه التي تحل، في كل مكان، من يتكر لقسمه⁽²³⁾ لا يمكن اننعهم بين الروح (hau) والالزام الغاموزي في كوك لاوس هي الشكل البدني، أو الحسي للثاني، وإنما هو يكمن في كوك الانسان كيهما لا يمكن معرفتها من دون الرجوع إلى حس النبات لذي يعترسه الكلام، يبدو لنا أن كون خوف انشكر سوعده يمكنه أن يثير كل 'نوع' المصروف السحريه عند انسان الماورى، هو أقل وطأة بما لا يفس على الداب من كباب حرهاتنا القصائبة لأنه، بإمكان الداب، بالتأكيد، أن نسكر نوعها، إما في هذه الحال يكون بصله الحرب حيث يحول أ ب مجد فيها طبيعة الإنسان انفعية، ومها نفس في اسساح حار صيمة لمجتمع، قد هي حين منغلش اسنطة المهمة بالآخرى هي الآتي لا يمكن للإنسان أن يسكر للفاعدة ذاتها، إلا إذا عزل نفسه عن التجمع الإنساني.

بمحاصر تشبه محاولة اسساح الالتزام من انهاء أو من روجه، السعي إلى تفسير قواعد انعمة من خلال حركات الاناعبر، في حين

Sahlins, «The Spirit of the Gift» in David Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Routledge Classic Ethnographies) (London: Routledge, 1972), pp. 149-84.

Alison A. Triggs, *The New Testament: Concept of Man* (Monograph 23) Series - Society for New Testament Studies, 31 (Cambridge, [England]: New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 30 ff.

أب، القاعدة هي التي تشكل اللعبة واللاعبين. وعلى خلاف فرضية
 حال الحرب، ليس هناك من مجتمع ممكن، ولا أي شبكة سادر
 ممكنة، من دون الوجود المسبق لقاعدة يلتزم بها الجميع (بالمعنى
 الذي شرحناه لنمو، والذي لا يستثني إمكانية استكر بلوغه)، ومن
 دون أن يكون متاح اختبار أي منهم (قاعدة فوق الاحتمال الفردي)
 ويمكن وصفها، بهذا المعنى، بالقاعدة المسبقة (a priori) التي قد
 تزودنا بموع من أساس بوليفي لقانون المساعدة الوديعه التي يحاول
 كاسط أن يستنتجها تحليلياً.

تلقي الاعتراف السابقه خلال الشك على التفسير
 الموسميولوجي لقانون يبلغ من الكونية المسوى ذاته اندي يتلوه قانون
 حصر مدح المحارم لأنه كما نلاحظ كاتب صناعة الفخار الفيورة في
 الفصل الأخير من هذا العمل، يتصور مثل هكذا تفسير ما يحوه أن
 المجتمع هو الذي يفسر الفرد وليس العكس، وأنه في كل الحالات،
 يتعبر أن يكون التحليل النفسي هو التابع للمعلوم الإنسانية
 الأخرى⁽²⁴⁾. وهو ما لا يظن أن يفسد مع المفهوم الذي قد يتبد
 فرويد، والذي يقر ليفي - سيراوس برده بخصوص هذا الموضوع،
 وباندا في ما يخص بأويل القومية سيما بتمثل السؤال تحدياً في
 معرفة ما إذا كان التحليل النفسي يشق لنا درباً ثانياً، نتيج لنا الإفلات
 من سجن أعنتا في الانقسام الثاني مجتمع - فرد

أسلوب ليفي - سيراوس في السهنة، كما سحى في كدة «البي
 «الأوية للعبارة»، حادق ودقيق، ولو أن وصوح وحدنية أسلوبه الكسر
 قد يشد القارئ ويصرفه عن هذه السهنة ساحون تمخيص هذه

Claude Lévi-Strauss, *The Jealous Potter* Translated by Benedicte (24)

Chicago (Chicago, University of Chicago Press, 1988).

البرهنة من خلال التمسك على صيغاتها، أكثر من التمسك على كلمة لوفاتن لني تسمد إليها.

يتمسك ليغي - ستروس - بتمييز بين حد الطبيعة وحوال الثقافة. إلا أن هذا التمييز، في نظر ستروس، ليس من نوع صم الأمرين معاً، أو من نوع التوالي بتدوين يمكن أن يبيحا للبعض التساؤل عن مسألة العصور من أحدهما إلى الآخر ذلك أن لا يجد أحد أحد الإنسان حلال تدليل على أنماط سلوكه سابقة على ثقافة، قد يمكن دوماً التساؤل، كما فعل لوك، لمعرفة ما إذا كان خوف الغم في العتمة يمكن أن يفسر كأحد تحديات طبيعة الحيوانية، أم أنه ناتج عن حكاية معينة تفصّل عنه مربيته لا يوجد أي أمل في الوصول إلى السلولوحي العازي (المحصن) في الإنسان. يحتفظ هذا التمييز، مع ذلك، بقيمته المطلقة كونها أداة مفيدة، بمعنى، أنه إذا لم يكن يتيح لنا سقاط ما هو حيواني في الإنسان، إلا أنه يبيح الإحراز العكسي الذي يحدون الوصول إلى لعرف على مصادر الثقافة واستبشارات التي يعلل عن قدومها، من خلال دراسته بعض الأحداث والتحولات على المسبوبات العليا من الحياة الحيوانية. يستخلص ليغي - ستروس استنتاجاً إلى دراست كل من جيلوم، هايرسون، وكوهلر، وأحرين مواهم

نمثل الاستنتاج الأول في أن المكونات الأساسية للسودح انشائي انكوبي (أي اللغة، والأدوات، والمؤسسات وسواها) ليست عائته تماماً عن فئة العرود الشبيهة بالإنسان، إلا أنها تصف بالفقر، المفرد، مثلاً، بإمكان أن يوصل بعض هذه الحيوانات، بجهود تدريسه حارقة، إلى السلف بعض مقاطع اللغة، ولكن هناك هوة لا يمكن عبورها مطلقاً، بين هذا السلف وإساع معنى عيه.

أما الاستنتاج الثاني الذي يحصها نتقدم بمراد من العنق إلى

قلب المشكله، فنتمثل في كون الحياة الاجتماعية للفرد معك لا تسمح بمصاعه أي معار كان لا يقتصر الأمر على تصرف الفرد بشكل مدهل في عقله في حضور الذكر والأنثى، الحيوان الحي أو الميت، الفرد الصغير أو المسن، العربي والعربي، وإنما لا يمكن كذلك، استخلاص أي نظام من التصرف الجماعي، من مثل تصرف الصغير في حضور الأكبر سناً تتحلى هذه العشوية بمرور من الوضوح في مجال الحياة الجسدية وعلى عكس ما هو الحال على المستوى الأدنى للحياة الحيوانية حيث تتحدد طبيعة أقرب من خلال شكله، تشهد على مستوى القرد الشبيهة بالإنسان نوعاً من تفرد السمكيات التي يجعلها قريبة انشبه بالإنسان بشكل مبني ومع ذلك، فالعلاقات الحسية تحدث ما بين أعضاء الجماعة لأسرية ذاتها، أو مع فرد يشتمل إلى جماعه أخرى بدون أي تمسك تلك هي، على سبيل المثال، حاد جيون عاتب السمك التي تعيش مع ذلك، هي أسر أحادية الزواج وذات استقرار نسبي. إذ يبدو أن هناك مفوراً في الألبات التي برود انتصرف العربي بوصفحه وذقته المعروف من القدرة العليا فاعلاً على تجاوز السلوك سوعي، إلا أن الاختلاف عن هذا السلوك يظل سبباً محصاً، إذ يبقى المحان الممحور من قبل الطبيعة، والمبروك في حال من عدم التحديد، محلاً حيوية (لا يميزه سلوكيات معلومة)، يستخلص الكتاب، من عبات المعايير هذا، المعيار الأكبر الأنثى «حيثما تنحى لفائدة، يعرف على وجه اليقين أنها وصفا إلى مرتبة الثقافة»⁽²⁵⁾ وهو ما يعني

Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (Los (25) Structures élémentaires de la parenté. Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, editors. Revised ed. London: Eyre and Spottiswoode, 1969), p. 8.

أما المساعدة فتحمي في مجال العادات، والتعبيات والمؤسسات التي تتمايز لجماعات الإنسانية من حلالها وتعارض بمكث إذ أن يعرف على معيار الطبيعة في ما هو كوني من هذا يبرز عموم حظر سفاح المحارم باعتباره قديماً، من دون أي سس، الحاصص المصروف نفس بشكل لا فكت منه، المتس يعرف من حلالها على الصعاب المتناقضة للظواهر اللذين يعتبر بعضهما بعضاً (الصبيغة والسفاعة) إذ شكل حظر سفاح المحارم قاعدة، بما هي المساعدة التوحيد بين كل القواعد الاجتماعية التي يمثلك دعماً كوني²⁶

نحن هنا بأراء سؤال يطرح نفسه. ماذا يعني حظر سفاح المحارم؟ ذل هذا المصطلح، سناً لمؤلف (ليبي - سترووس) على مع التراوح بين الأهل الأقرب وبين أعضاء عائلة الدم وبشيرة، إضافة إلى ذلك، إلى أن لكل مجتمع طريقته في تحديد مفهومه للأهل الأقرب ونص وعنايته المجتمع إلى درجة أن المصوص الإنسانية القديمة، على سسل المثال نصف سفاح المحارم بأنه لا قرب مع الأحب الصغرى، أما التكري فستش من هذا التحريم، وبدو أن هذه الحال ذاتها كانت سارية في مصر القديمة، وليس من المحذري هنا إشارة مسألة «الاحتشاء» الشهيرة التي يكتفي علم الاجتماع استهليدي غالباً بالإشارة إلى قنة عندها لأن كل مجتمع من المجتمعات لديه استثناءات في حظر سفاح المحارم، حين لظرو إليه

(26) نصه: «يهدف المؤلف بهذا العمل تركية أن يبرز إشكالية مساعدة على سوى الوجود الإنساني بطرحها حظر سفاح المحارم، فهو من ناحية دعماً للمساعدة، وهو من الناحية ثانية هو دعماً كوني بما يبرزه مبرة الطبعي السابي على المساعدة بكمش المصوص والمفكر في القديس كتب بكمش أن تكون القاعدة (الحظر هنا) المساعدة الطبيعية في ما سناً وهي اجتماعية وشبه عصرية» (الترجمة).

من رواية مجتمع آخر يطلق قاعدة أكثر صرامة بهذا الخصوص⁽²⁷⁾

تدور عن هذا التعريف صياغة لتمي - سراسوس للمشكلة. فيسمح المؤلف بأن المشكلة لا تكمن في معرفه ما إذا كان هناك حدعات تحظر أنواعاً من الرواح تحظرها حدعات أخرى، بل هي بالأحرى تكمن في معرفه ما إذا كان هناك حدعات لا تحظر أي نوع كد من الرواح. ويلطع، ببعض أن يكون الجواب قطعاً بالنفي، وديث على صعدين أوها لأن الرواح لا يباح أبداً بين كس الأهل والأقرب، وبعس فس فذب محدده منهم فقط (الأحب غير لشقة مع مشاء لأحت، أو الأحب مع استثناء الأم، . . . إلخ).^٢ وديهم، لأن حالات رواح روط لدم هذه ف أن تكون ذات طابع طمسي ومؤهب، أو تكون ذات طابع رسمي وديهم، إلا أنها نفى، في هذه الحال، الأخيرة، من امتيازات فئة اجتماعية محدوده جداً وهكذا يحظر الرواح في مدعشقر، بالأم والأحت، وكذلك سات العم والبال على العامة من ساس، سبعا ساسية إسي كدار انعماء والمملوك فبالأم وحدها هي التي يحظر لرواح منها - وبالسنجه فهناك حظر على كس حال⁽²⁸⁾

من الوهفة الأولى، يعني الطابع السبي لفكرة الامتثناء أن حظر سباح المحرم لا يدل سوى على فواعد الرواح امتعيرة تسعاً للمجتمعات المختلفة إلا أن هناك حظراً يمكن التساؤل بصدد إمكان رده من محرد قاعدة رواح، أو إمكان اعتباره سبياً إيه يحظر المتعلق بالافتراء بالأم عند هذا لحد، تتوقف امتيازات انعماء الكبار والملوك، ويفقد لمجتمعات حرية تصرفها في تعريف سباح

(27) المصدر نفسه ص 9

(28) المصدر نفسه

المحاذم، وكأنها تتوافق على اعتبار أن اقتراناً من هذا النوع بشكل
 أساس سماح المحاذم بمتيار، إلا أن الكاتب لا يعزو الطمع الكوني،
 إلى هذا الخطر الخاص، بحيث يمكن التساؤل حول ما إذا كان
 يحد ذلك خطر سماح لمحاذم من طابع المقدس - هذا الطابع
 لدي يسب إليه ارتكك علماء الاجتماع الذين حاولوا حل «المشكلة»
 وحدث من خلال تجدد هذه التوبة الصلابة لمسألة سماح المحاذم.
 يسب هناك من قاعدة كونية، في رأيه، الكوني لوحيد هو وجود
 القاعدة. وبهذا المعنى، هو منع سماح المحاذم موسوم ب«معموس»
 الذي يفسر طابعه المقدس، في نظر ليبي - ستراوس، والذي أكتف
 إليه لتتو، ويكمن هذا لطابع المقدس في ما يلي «هذه القاعدة،
 الاجتماعية بطبيعتها كونية قاعدة، هي في الأساس قبل اجتماعية على
 صعيدين أولاً نظراً لكونها» ومن ثم بسبب نمط العلاقات التي
 تفرص معيارها عليها²⁹¹ إذ كيف يعبر فهم ما قبل - الاجتماعي؟
 هذا⁹

لا تعني الكونية بالتأكد أن القاعدة تقوم على سد ما في نظام
 الطبيعة بل على العكس من ذلك تماماً، إنها تحيل، كما رأينا، إلى
 نقص هكذا سد، أو مزيد من الدقة هي التعبير، إنها تحيل إلى ما
 أسمه ليبي - ستراوس «الأرض غير المأهولة»، بمعنى المحال الذي
 بركته الطبيعة في حال من عدم تحديد هويته. إنها فكرة مفارقة حقاً،
 لأنه كان من الأسط والأكثر اقتصاداً الكلام عن محال حاصع لنكون
 أترواح وحده، إلا أنها فكرة ضرورية للإحاطة بالمحاذم الذي سيشق
 عنه القاعدة، حتى ولو لم يعرف كيف سيم ذلك.

أب يحدد «نمط العلاقات التي تفرص عليها» (هذه القاعدة)

(291) تصور نفسه، من 12

معيادها، فإنه يحمينا إلى العريزة التي تسمى إنيها هذه العلاقات،
وتحديداً العريزة الجنسية التي تعبر وفعه من وقع انطبعه على حرار
أي حاجة بيولوجية أخرى إلا أنه يمكن الاعتراف، عندها، بأن
مشكلة حظر سفاح المحارم بقدر خصوصيتها المميزة، لأنه لا يوجد
مجتمع إلا ويعرض مواع من نوع ما على الطعام والتعبية. يحمي
ليفي - سترافس على ذلك من خلال ملاحظته أنه «من بين كل
العرائر، تتفرد العريزة الجنسية في كونها الوحيدة التي تحتاج إلى
الإثارة من قبل الآخر، كي تتحدد»⁽³⁰⁾. إلا أنه لا يهوت كذلك أن
هذه الحاجة (إلى الآخر) لا تكفي لهيئة البرية لاسدعه الاجتماعي.
ولذلك، فهو يدحا إلى «الرعب الفردية التي يعرف تبعاً أنها من بين
الأقل احتراماً للأعراف الاجتماعية»⁽³¹⁾

ها نحن إذا في مواجعة مسأله الرعة، وهي من بين أكثر
الأفكار عموصة كما يقول كاتب صناعة الفجار العيورة. يرسم ها
في الواقع منظوران، يتعين عليا اختيار أحدهما دون الآخر

● ما أن نعتبر أن مصطلح الرعة هذ لا يصف حديثاً إلى
مصطلح لعريزة الجنسية، بمعنى تعبئة الجنسية للتكثر بما هو غاية
السوع. يكون في هذه لحاح قد نصرها وكأنا أدرك الحيوان في
الإنسان، من خلال الانسدة بفاعده مفروصة على الرعة من
الحرج، وذلك بالرعم من الحكم المدني الخاص باستحالة مثل هذا
الإدراك (للحيوان في الإنسان)

● أو أن نعتبر أن ما يكون لجمال عبر المأهون من انطبعة،
حسب تعبير ليفي - سترافس المتوفق، هو تحديداً عيب هكذا

(30) المختار نفسه

(31) المختار نفسه

عريضة، وليس مجرد عدم تحديد القوس. يتعسف عسب، في هذه الحال، أن يقر بأن الرعة هي ساح القاعدة (والمعنى لدفع للكلمة، قاعدة مع الأثران بالأم) التي تحدد هذه الرعة، رعة ما يتصف به من قلة احترام للأعراف الإجتماعية

في هذا المنظور الأخير، لا يعني «ما قبل الاجتماعي» تحول من الأحوال سوى عريضة «المركز» حيث يعمل القاعدة حين منح «نرها» المتمثل في الرعة، مقداره بالمركز حيث سجن كونه قانوناً اجتماعياً بكلمة موحدة «ما قبل الاجتماعي» «ساوي» (اللاوعي) حين تصدع القاعدة معادراً اجتماعياً، فيها ستكون شعبة نادو عريسات الذي يتعسف تطبيقه للقيام بالحساب، ولكن إذا تمحصها حيث تشط من دور علم الشخص، أي فيما قبل الاجتماعي، فيها يصح أقرب شعباً بل (Mathesis)، بالمعنى لشي يعطيه ح.ت. دورتي هذا لمصطلح، أي بك «الوأة المستحة» التي يؤدي شبيهاً وبوسطها «المكرر» إلى تشكيل، الخطوات المترابطة للممارسة الرياضية، حتى ولو لم يكن الرياضي واعياً صراحة لهذه الوافعة⁽⁷²⁾ «والمقابل، فهي المنظور الأول، الذي ينسب لسفي - سترافس، فإن «مخيل لإجتماعي» يدل على حال من حالات الفسحة المعترض أنها وفعه، حتى ولو سم نعط لأعراض الواقع هذا سوى قيمة منهجية.

إلا أن يشير لسفي - سترافس يدفع التفكير السيولوجي حول هذه المشكلة إلى حده، الأقصى، وذلك كما سيبه بعده المتأفق لتفسيرات، الأخرى لحظر سباح المحارم على أن يفسر لسفي -

Jean TOUSSAINT DETOURS, *La Philosophie strouaire ou Critique des* (72) *philosophes de la rrence, l'ordre philosophique* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 99

ستراوس يكشف، في الآن عينه، عن حدوده المتمثلة في مفهوم عن الفرد باعتباره كياناً ضيقياً، أو كونه وحده، أو كونه اكتشافاً، وهو مفهوم يكتمر خلف تفسير حال المجتمع، في الوقت عينه الذي يجعل هذا المجتمع مستحيلاً.

في الواقع، إن حظر سباح المحارم هو، في نظر ليبي سيراوس، منحرد خلل، بمعنى أنه لا يعود على وجه لدقة لا إلى لوجود البيولوجي، ولا إلى الاحتمالي، إنما يشكل محدداً لرياضة، الذي يربطهم معاً. في الحقيقة هذا لربط «هو ليس اتحاداً بل تحولاً» أو عوراً حيث سم يكن هناك ثقافته منه، ولا يعود للطبيعة من سادة على الإسباب، من بعده⁽³³⁾. ويتعين أن يسر هذا «العبور» إلى في تحده، أو في آخر. سطلق إذاً من جهة الوجود البيولوجي أو من الطبيعة التي يمتصها، الكاتب أسبقه تاريخية بالنسبة للثقافة، بما يمشي مع مذاقة للأمور⁽³⁴⁾، وهكذا يصحح حظر سباح المحارم وقتند «عملية محاور الطبيعة ذاتها من حلالها إنها تطلق شرارة تكوين نظم من نسبه لأكثر حدة وتعقيداً، سراكم مع سى الأكثر سادة من الحياة انفسية ويستوعبها، تماماً كما تتركب هذه لأحيرة مع سى الحياة الحيوانية، الأكثر بساطة منها وتستوعبها، إنها تشكل هي ذاتها، حلول نظام جديد وتطيقه»⁽³⁵⁾.

ومن لحني أن مثل هذا الحر يؤكد الرأي لفائل بأن حظر سباح المحارم هو من إشبح الطبيعة وهو لا يترك محالاً لفرد لمريد - ما عدا ربما الملاحقة التي تسبقه فرداً جنوبيسكي

Levi-Strauss, *Ibid.*, p. 25.

(33)

(34) المصو نفسه، ص 31

(35) المصو نفسه، ص 28

وهيواتها أنه «إذ كان هناك من معارض طبيعة/ثقافة عبد ابوريجين (Aborigines) لصحراء، فيتعين البحث عنه بين سحليين لتسميه لا يحدد محتواهما بشكل قاطع ونهائي»⁽²⁶⁾ وهو ما يعني بكلام آخر، أن فكرة الطسعة يحد ذاتها لا تعدو كونها فكرة شاذية.

أما إذا نظرنا من الجهة المعاكسة، أي جهة لوجود الاجتماعي، فسنحصل على حن يعترض ديمومة الإنسان، أو استمراره وجوده، هي ما يتجاوز «حلل» حظر سفاح المحارم، أو بعض الطر عنه، حيث يرى سني - ستراوس في هذا الحظر مع ذلك الخاصه البوعيه لوجود الإنساني، على أقل تقدير، من خلال إلحاحه على طابع هذا الحظر امتلازم مع معدم الثقافة. إليكم، هي أسطر معدودة، الحل الذي يقترحه سني - ستراوس من خلال انطلاقه من جهة الوجود الاجتماعي. مصاع المسألة، من هذ المسطور، بهذه العبارات ما اندي يدفع المجتمع إلى دحاد القاعدة (أي القاعدة يحد ذاتها كونها قاعدة، بالمعنى الذي سنلأ أن حددناه به) في اسفل اندي تركه الطسعة من دون تحديد؟ ما هو مورد هذ، «لمدح»؟ يبدأ الجواب بالملاحظة الآتية: «لا تطرح مشكلة لنندخل في مجال الحصة التي نحن بصدها فقط بل شار المشكلة ونحل كونها قضية موحية، في كل مرة نواجه فيها الجماعة قصوراً في توفر شيء غيب يحتل أهمية أساسية في الاستعمال، أو تكون مصدد خطر سوء توزيعه»⁽²⁷⁾ لتذكر، في هذ المقام، انفس الذي قلنا إله مجتمعاتنا في أوقات الحروب أو الأزمات. وسنهم عندها، إجماع الفكر البدئي على

Barbara Glowczewski. *Da revé a la loi chez les Aborigènes Mithés* (16) *rites et organisation sociale en Australie Ethnologies Paris Presses universitaires de France* (1991), p. 50.

Levi-Strauss, *Ibid.* p. 32

(17)

تكريس «المشاركة في لعناء» في المجتمع التي تعيش تبعاً لوبيرة
 اسخوحة والمجاعة على مدار مختلف الفصول⁽³⁸⁾. ولكن لا يبدو
 أن صدى المبره هـ يطبق على نجاح التي تعنيها في هذا المقام،
 والتي تمثل في النساء. هناك نوع من التوازن البيولوجي بين ولادات
 الذكور، وولادات الإناث، بحيث يحد كل فرد ذكر فرصة، تنصف
 بدرجة عالية من الاحتمال، للحصول على زوجة. إلا أن «الميل
 المتأصل لتعدد الزوجات، الذي يمكن «إقراره بوجوده عند لرحال،
 يجعل عدد النساء المتوفرات يبدو غير كافٍ»⁽³⁹⁾. ويضاف إلى ذلك،
 أن المؤزن البيولوجي موضع البحث يعمل على المستوى الإجمالي
 لنوع الأنثى، وليس على مستوى كل أسرة، فبد كد عدد المواليد
 من الإناث، في الذرية، أكثر من عدد الذكور، فستعمل الذكور
 للاحتفاظ باللات نظراً «لزوجته اسوغة الأميرة للمجتمع لعنالي»،
 ونظراً لصلتهم الطسعي إلى تعدد الزوجات يكفي عندها أن تتحسن
 ماذا يمكن أن يحدث حين تغلب نسبة الولادات هذه في عشرة
 أخرى، بحيث يقر بأن شرط كهذا يتناقض مع المتطلبات لحيوية
 للمجتمع البدائي - إذ كما يقول جماعة الأقزام (Pygmies) «كما ردت
 النساء، كثر الصعاب»⁽⁴⁰⁾ - أو هو يتناقض حتى مع المجتمع بعد ذاته
 وهذا نشب الحرب الدائمة. وهو ما يحتم ضرورة التدخل.

تنصف هـ لتفسير بديع دثوي بين تدخل المجتمع كمي
 بغير المجتمع وبالنتيجة من الأفضل لمؤن، كما يذهب إليه
 لثي - سيراوس بدوره، إن كل ذكر مسهبه به الأمر إلى أن يعلم
 الأخير «بين الزوج من خارج العشيرة أو أن يُقبل من لحدوح»

(38) المصدر نفسه، ص 13

(39) المصدر نفسه، ص 38

(40) المصدر نفسه، ص 39

تبعاً لصيغة بايلور⁽⁴¹⁾ (Between Marrying - out and Being Killed Out) تنحسب بذلك البدنة المفقولة، إما من خلال إرغام الطبيعة على القبول بحل ممكن أن يحلله بمقابل. لا شيء يسع في الواقع لذكور، الأكثر عدداً هي عائلة ممتدة، من الاستيلاء على الإناث الأكثر عدداً في عائلة أخرى، ومن دون لتحلي حتى عن إنهم، أي من دون الإقدام على تبادل الذي تتطلبه الروح من هو «مؤسسة ثلاثية»⁽⁴²⁾.

لا يظهر سمي - سراس في هذا الاحتمال. ويلاحظ، بالمقابل، بأنه لم يمحض، حتى الآن، سوى الجانب لسلي من القاعدة، لأنه يشكل الجانب الأوبي، أي الوحيد الذي يتلزم مع المحظر بأكمله. يستل الهدف الأوبي والمسطحي محظر سماع المحارم في حميد النساء ضمن الأسرة بصرف النظر عن توريهين لاحقاً. يتبع له تحديد مفهوم الروح الحارحي (Exogamie)، عباره تعبراً موسعاً عن حظر سماع المحارم، أن بين أن هذا المحظر هو قاعدة للتبادل، به لم يتم، لا تأسيس التبادل كيف ومدة؟ هي تحديد يستعين لكاتب بمفهوم قصصن إلهة امهنة في سبع الإشارة، بها، باعتبارها توسعاً وبالف بين الأنا والأنا.

إلا أن الحدس بما تتضمنه الروح الحارحي من سادن هو الذي أسمى، من دون شك، على ليبي - سراس التعرف الذي قدمه لمحظر سماع المحارم من هو قاعدة للروح، وأتاح له، في الآن عيه، عطفه بمفهوم أكثر تماسكاً وفاعلية للروح الحارحي، من ذلك الذي قد نه فريد من المعروف أن فريد بصرف الروح الحارحي

(41) المحضر نفسه، ص 43.

(42) المحضر نفسه.

بالحشبه من سماع المحارم، وصولاً إلى نغول برهاب سماع المحارم، المتأصل عند الهناليين كما عند انغصاليين المعاصرين ولقد رفض كرومر بشكل نهائي هذه المعارضة (ما من الروح من الحارم ورهاب المحارم)⁴³.

وعلى العكس من ذلك قدم فرويد تفسيراً لحظر سماع المحارم بتفسيره بفصلية محوره حول تلك القاعدة، الخاصة والكنوية في ان معاً، والمنشئة في مع الافتراض بالأم. هذا التفسير هو أسطوري صرف، على وجه تأكيد، إلا أن ذلك لا يتقص من أهميته بالمقارنة مع تفسير آخر غير أسطوري. وكما سبق أن رأينا، إنه لا يصدد مسألة أصل حظر سماع المحارم، كما هو الحال بصدد أصل لدعه حيث تؤدي كل محاولة تفسير إلى اللجوء إلى الأسطورة إن فكره انموذج من لطيفة إلى الثقافة في فكره أسطورة يد إلى انحطاط لأسطوري دور ما عدا هو الذي يمكنه تأكيد لأهمية والتربية ببطيحه، على اعتبار أنه لا يمكن ذلك الصيغة إلا من داخل سميت الثقافة.

ولا أن محاولة فرويد استدعي ملاحظات أخرى في انوقع، بعضاً كتاب الطوطم والمحرّم (Totem and Taboo) بتفسير لكل من مع قبل الحيوان الطوطمي، وضع سماع محارم، أولهم «مقدس» أو من أصل أبوي، وناسيتهم دسوي أو من أصل أخوي «ممع الإحوة، تبعاً لتفسير الأول، عن نساء (لشيرة) اللواتي رتكبو حرمة قبل الأب من أجل الاستمتاع بهن، وذلك جعل لدم ابني مع موت الأب موضع حسدهم وحبههم في الآ عه، والذي أصبح إذ ذه متناً، أكثر قوة بما لا يتناس عما كان عليه في

حياته، في أي وقت من الأوقات أم تبعاً للتفسير الديبوي، فإنهم حاروا العدول عن سبّه (العشيرة) كي يتجنبوا الخلافات التي تؤدي إلى تفككها، فيما لو استمر كل منهم في الإصرار على إحلال مكانة الأب، يبدو أن هذا التفسير ادبوي هو من الأسلوب ذاته الذي صار له ليعني - سترافس، مع اختلاف بسيط تمثل في أن التهديد الذي يسعى تجنبه، أي إحلال الجماعة، يتحدد طبعاً بحرب داخل الأسرة، وليس حرباً بين الأسر. من هنا الأمثلة الأتية، ما هي حاجة فرويد إلى التمسك بالتفسير المقدس⁹ وماداً يعين أن يمر حساب السلام من خلال قبول الأب الغيت، في حين أن مصححة الجميع تقصيه؟ وماداً لا يتصور التناقص بين الأخوة إلا من خلال توسط الأب، أو بمعنى أدق، من خلال القرعة في إحلال مكانة، هي حين تكاد تقول، إن موضوع هذا التناقص ذاته يكفي لتفسيره؟

مشكل هذه الأمثلة موضوع الفصل القادم. وعليه فلنحفظ هي المرحلة الراهنة بالفكره الثانية - على الأقل على شكل افتراض إن مع الكذب كما مع القتل، وكذلت الإلزام المرتبط بالله، شكك، مع حظر سفاح المحارم، مجموعة من أربعة قوانين، لا يمكن لأي شخص، مهما سبب مكانة الاجتماع، أن يدعي أنوثتها (أي أنه واصلها).

من التحالف الى التنافس

يتعين أحد كلمة «تحالف» التي ترد في عنوان هذا الفصل بمعنى ديني، توراتي، على وجه التحديد ولا يحسن أن نذهب هذه الإحالة إلى الدين، إذ إن ظهور التنافس بعد فعل الأب، تبعاً بكتاب الطوطم والمحرم، يتطابق مع ظهور الطوطمية (Totemism)، «كونه شكلاً أولياً» من الدين.

والواقع أن مفهوم الطوطمية افغرويدى وأصله قد تعرض لانقذابات كاسحة، سواء من قبل كروبر، أو من جانب ليفي - موراوس. ولتعرض أنا فقط أطروحة ليفي - موراوس القائلة بأن الطوطمية لا تعدو كونها وهمّاً يوهمه، ليس فقط كدلتون الذين يفتحص منهم يعتقدون بها، بل كذلك عمه، «الأشروبويوج» الذين يسيرون إليهم هذا الاعتقاد، إلا أن ذلك لا يعني كون توسع الأشكال الطوطمية لا يقلل الإحراج مسهولة إلى مفهوم أحادي، وأر التريط م بين الطوطمية وحظر سماع المحرم، وهو أساسي في نظر فرويد، من جانب، ومع مع فعل الحيوان (لوطوطمي) من جانب آخر، سر من الكونية في شيء ولكن ماذا سستج من ذلك كله؟

بحسب هذا أمم خير بين المسلمين، فإما أن نحسي أمم هذه الاستعدادات، ومعتبر أن كتاب الطوطم والمحرم من رقص نهائي، وبالشيعة سهل إلى موضوع آخر، أو أننا نستخدم من هذه الاستعدادات دنيا بعداً جديداً، إذ يرى فيها نوعاً من الدعوة إلى تحديده محض مسألة العلاقات بين حظر سفاح المحارم وبين نظم المقدس

هذا الربط غير مدلل بما يكفي حتى أنه يبدو للوهلة الأولى، أن مصدر طواهر نتمشي إلى سجلين مختلفين إذ يسمي حظر سفاح المحارم إلى محارم العلاقات التي يقسمها الناس في ما بينهم، كما يمثل في لسانها بما ينتمي الدين إلى مجال علاقاتهم مع الطبيعة التي قد شعروا بالبرصوح الشديد سلطانها لولا السجود إلى عوالم كائنات عذب يملأون بها السماء والأرض - إلا أن احسروا تؤكد وحدتهم مع هذه الطبيعة سواء اعترفت طيبة أم سيئة

إلا أنه قد يثير العجب أن لا يكون هناك ارتباط من أي نوع كان بين هذين النظامين، ولا بينهم وبين اللعبة، رغم كونيهما متشابهة بكونيهما لعبة، ورغم تلامس نواحيهما مع الثقافة كونها حدة نشأت في مفاس لطبيعة الموحدة، والمجتمع المتنوع.

شعور بالأخرى، أن هرويد يصدر عن حدس عميق، من خلال تأكيد على لرباط بين حظر سفاح المحارم والمقدس، أو كما يعبر عنه هو ذاته، الربط بين هذا الحظر ومنع قتل الأب، تلك هي على وجه الدقة نواة الحصفه التي تنبعس علينا أن نسبحرحب من خلال العودة إلى فحص أطروحة «الطوطم والمحرم»

بما طبع سيكون هذا الفحص نقدياً بدوره، إلا أنه نقد من وجهة نظر شخصين نفسيين ذوي ما عداها إلا أن هناك عده وجهات نظر تعبية نفسية، كي لا نكون تحليلات نفسية عديدة أذكر على سبيل

المثال، تفسير بادكوك⁽¹¹⁾ «للمطوّم والمحرّم» من وجهة نظر علم نفس اللاه، ولطرفة اسومبونوحيه التي طرحها انكلياي (نسة إبي ميلاني كلاي)⁽¹²⁾ ميكائيل ألسهم⁽¹³⁾ أو التفسير المشع بالمرعة التحليلية لعنسة لشونته التي يقدمها ليا كالدويل عن صل الالهة عند هيربود⁽¹⁴⁾. يبدو لي أنّ استعراض هذه المحاولات قلّل الحدود؛ أفسر بالسحة على التوضيح بأسى صاهندي في بحثي بالمقولات اللاكابه في الرمزي، والحياني والواقعي.

سُح مقوله الحائلي (Imaginaire) حلاه فكرة لشجذب ايوحناني⁽¹⁵⁾ (Ambivalence)، يشكل هذا الشجذب الوحناني لعمر بالسه هرويد، خصوصاً في بحيه الكبير، إن لم يكن ائربنس، نحه

(11) C. R. Badcock, *Modernity and Modernity: A Study in Social Psychology* (Oxford, England: B. Blackwell, 1983).

(12) (Melanie Klein) من ائربسه ائربيه، لخصصه في الحبيبي النفسي للائربل دوسطة المعب والرسم واصبحت صاحبه ندر في العلاج النفسي كد اسبب عباده ناصوره الشهيره في لاد و صبح بها الكثير من لائبح

(13) Michael Aullingham, *Iconoclastic Contrasts: A Psychoanalytical Theory of Society* (London-New York: Routledge and Kegan Paul, 1987).

(14) Richard Caldwell, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogony Myth* (New York-Oxford: Oxford university press, [1989]).

[هيربود هو سدر يوناني من ائربل الس من بيلاد، ن ائربل في السر الاسطوري كد به اسس السع العائلي الاشارة إلى صل الالهة في الس لخص عبداً كد هيربود (La Theogonie) الذي بدرس صل لائبه في الاساطير اليونانه في ائربيه اللاله اورونوس، كرونوس، وريوس (الفرحه)]

(15) الشجذب الوحناني (Ambivalence) هو تلام وجود ميول ومواقف متعارضة في العلاقه مع اموضوع نفسه، ويشكل الشجذب ما بين ائب والكره تجاه شخص معين ائب مثل عبه وقد يحدد الشجذب ثلاثة محالاب سائكي، ائبي كد مرعب في سعن شي وسن من عبه في الوقت ذاته، محال دكري كد يقع اشخص في الصرع ما ن فكره، عبه، ومحال وحناني حيث يعرض ائب والكره مع تجاه شخص معين

الأب إذ ليس مفهومًا لمادا يسع اعتدال مجتمعنا على سنهم حكمة يسب له قدرًا متساويًا من الحب والكره. يصبح الأمر مفهومًا لو أن الأب كان فعلاً كمي القوة، وبالشيعة حديرًا بأن يحب بلا حدود، أو كان فعلاً حاصياً، وبالشيعة يستحق الكراهية. يؤكد فرويد، أن الأب كان هكذا فعلاً في حجر المايح يحدد التحدث الواحداني أصله هي العلاقة الصدمية مع الأب لأوبي، حيث ستقل آثار هذه الصدمة إلى أبناء الأجيال اللاحقة، ومن هناك، ترتد كي تتدخل في كل حمل العلاقات الإنسانية ومن دون السوف عند مصير فكرة الوراثة المكتسبة، أو فكرة الروح الجماعية، فإن أقل ما يمكن قوله بصدد هذا التفسير هو أنه أكثر غرابة من الظاهر التي يدعي تفسيرها

في الواقع، أن فكرة الحداد الواحداني، بمعنى تواجد شعورين متعارضين تجاه الموضوع نفسه، هي مفهوم سابق على التحليل النفسي؛ اقتنسه فرويد من شوبنر. وهي لا تصبح مفهومه تحليليًا نفسيًا بالمعنى الحقيقي بكلمته إلا حين نأخذ إلى الأساس موضوعها، باعتباره «أن وليس أنا» كليهما وفي الآن عبه وهو التمس يجد مثله الرئيس في صلة الإنسان بصورته المرآوية، حيث يكشف «أوبيه»، إذا جاز القول، ولكنه بتعبير عنها مع ذلك، إذ إنها (الصورة) تسمي إلى مجال آخر، بحسب إذا التوقف قليلاً عند هذه الصلة

ليس صورة الحسد مجرد إحادة سيج يحدث أن موضوع ذاتها قصدياً حيث نشأ إذ إنها بمعنى من هذه الصورة ذاتها خصائص الوحدة، كما تتلقى الحضور والاكتمال. إنها تنفذها كنه من صورة يبقى على مسافة منها ومن هه، فالذات معرضة لأن بعضي حياتها ساعية وراءه، وأمل في تخفى هذه الحصانص، وكما هو الحال في مجال اللغة، فإن المرآوية لمنزامة (Synchronique) هي التي تحدد التنازع (Diachronie). إصافه إلى ذلك، والمقدر لدى تنوع الأدب

نفسها في هذه الصورة، يمكن القول بأن هذه المرأة، والتي هي في الآن عينها هانوي، ترمي المساواة الأثنية $أنا = أنا مثلي$ ، مساواة بتعدد قلوب من قبل المنطق التصوري، حيث يعتبر أن لواقعي ولمثلي هو بالأحرى حدان بتأنيب، إلا أننا سمح لأنفسنا بهذه المساواة كي نسي لأطروحة الفائلة بأن الأخلاقي هو امتثال الواقع¹⁴.

الواقع، أن توسط صورة حسدا الخاص في علاقتها مع شسها، ذلك الذي يحسد الصورة التي تمكنا من التعرف على اسمائنا إلى النوع (الشرقي) نفسه، بارزة جداً في الانتقال المعروف منذ زمن بعيد من قبل علماء نفس الطفل. سطر طفلة في سن الثالثة من العمر إلى رقيقة صغيرة تأكل طعامها الخفيف بهدوء يتصاعد التوتر العيف لديها، مما ينتهي، في نوع من المرور إلى الفعل، بتسديد صرصة من مصتها إلى هذه الرقيقة وبعدها مشت لعاداً صررتها هكذا، أحاطت «لأنها صررسي» لم تكن تكذب إذ إنها عاشت الصرصة التي سددتها، وكأنها صرصة قد تلقنها هي. وكما أنه بالإمكان استخدام أصوب لدغة وألفاظها من دون اشت بوحود قواعد النحو، كذلك هو الحال حين يكون الداء قابلة للدلالة على ذاتها، أو لتمييز ذاتها، بواسطة صمير الأنا، إذ لا يسهل ذلك من الانحراف في تماهات بجهلها، من خلال صورة حسدا الخاصة.

14. بول لكان أن القليل لا حامي [] مطعم في صلب الواقع أنه يدس حديثاً عن الواقع، جالف بذلك مسد، ينادي فيه مركز حضورنا. انظر Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960* texte établi par Jacques-Alain Miller et champ freudien, nouvelle série (Paris: Éditions du Seuil, 1985), p. 30.

يست سية، لأنها هي مجرد بنية ثنائية فقط، بل إن هذا الثاني لا يستقيم إلا من خلال كونه معروفاً شئني آخر. وبالنسبة شمبر جمع الأنس، عن جمع أي موضوع احرس، إذ إن هذا قصد حديد كس منهما هو لوحد و آخر في لأن عيه. ب. الأنا اندي بعضي وهم الفردية لا يكون إلا في حال الجمع يست الأنوت شئناً خارجاً عن ادماجها في تجمعات متداوثة مدى وكما يؤكد فرويد ذلك، إذ كان « لنويم المعاطيسي في قلبه للاحتلال في النحويين، هو عبارة عن جماعة من أنس» بذلك لأن الأنا هي على سدة حال جماعية. ب. فكره الاستلاب الذي يمارسه الجماعة على اندس، هي دورها فكره سافه على التحليل النفسي، أي أنها فكرة مضاعفة مع طرار التفكير المنبر للأنا بالحديد.

الملاحظة الأخيرة لسي يسعير علينا بدلاها قصد هذا الموضوع، هي أنه بسبب التور العميت الذي يحدث في مجال العلاقة مع صورة الحسد الخاص، وأنني لا يعيب أبداً عن علاقة الأنا بأشائها، فإن تجمع هؤلاء محكوم بالتمرق حالما يتكون. وفي الموضوع ذاته الذي يؤخذ فيه لإبروس، تصبح بحداء برعه تدعيريه مفصلة عن كل عائية حيوية، سواء أكانت عائية حفظ الذات، أم الكائن. إنها من بوعت الموت. يدمج الكائن الحيواني اندي لا يعرف على ذاته في صورة الخاصة، هي الحية بفصل ارتباطه بالصور التي يوفرها له محيطه الحيوي (Umwelt)، إذ هي لبي بحد سلوكه، وبدو أنه معد لها سلفاً عبرته يهده أما الكائن الإنسي لذي يتعرف عن ذاته في صورة الخاصة، فلا بدو أنه معد سلف لأي شيء، ما عدا ربما لطلته الخاص للحب. يمحصة فرويد، بحسب عريضة الموت، بعريضة لسب بعريضة أصلاً، إذ حر لمي لقوله إنما هي بساطه تمت إلى حياة وعنه، هالدرك سها، ويس

صده، لا يبدو مصدقاً أكثر من اعراق سس الكيكة واللاكيد عبد هيجل ومهند كان عليه الحب، فليس هناك من وجه للشبه ما بين التعذرية الإنسانية وبين استعراضات المصداك التي لمحرط فيها ذكور بعض الأحاسيس الجبوية في لحظة معينة من الدورة الحسنة، كما أنه ليس بالإمكان ردها كذلك إلى مسأله «قال من أجل النوحه» لآسي لا أمتنع من الآخر لمجرد الوعي لدي بحوسي إلى مره شيء في نظره، بل إنني أمتنع من كانه ذاته، أي كيدي الذي يسلي ياه ومن خلال اندراجها في سجل الكيد، تصبح استميريه الإنسانية مطلقه وغير مشروطه ودئت على عراو طمب الحب يمكن لكائن الإنسان أن يقتل نفسه، كما أنه ليس هناك من أمة عوريه قابله لأن توقف تصرفه عند عتبة لإقدام على لقتل وبالنسبة، كيف يكون مجتمع ما ممكناً؟

لعد قبل أحياناً، إن حب الطبيعة هي حال حرب يستنح من ذلك ضروره اللجوء إلى الكلام كي يفهم الحكم المصدق لدي بقوص «جميع له السلطة، أو اللجوء إلى العقد الذي يؤمن بكل فرد حقوقه الطبيعية، أو اللجوء كذلك إلى التبادل الذي يُكوّن أروح الوجود الاجتماعي» إلح ولكن ما يقع الكلام حين نسعي أي مصصحه بمسكه أن نستخدم كونه مسراً له؟ أقل ما يمكنه قوله، هو أن الكلام لا يؤخذ من خلال العوايس التي يستنها فقط يبقى في هذه المحل استديل الآخر لمي يقول إن الكلام بوحدها بواسطة القوييس التي محصص لها لكلام هو ذاته، أو على وجه لدقة، العوايس التي نبيح، وحدها، تكوين انداد بما هي الكائن المتكلم.

لا يمكنني أن أنكلم وأن أقل في الآب عيه، لما يفترضه الكلام من الصعاب، كما لا يمكنني الكلام والإفلات من مرجعية الحقيفة التي يحرمي الكلام عليها، حتى ولو كان كاداً، وبالنتيجة لا يمكنني

أنا أطلب وأسمع احترالي إلى موضوع مفيد، ومرتهن لسروات الآخر
إذا لم يكن معنوياً مني الوفاء بالوعد.

لستحول، الآن، من هذه الرواية، إلى المسحس للدين بمعتهم
فرويد «الطوطمية» أي كل من «القتل» و«سباح لمحارم»، وبدأ
بالظن هي أولهم.

يميز فرويد بين منع قتل الأح ومنع قتل الأب، الأول، هو جر
سي القول، هو من فئة العقد، وله قيمة عملية واجتماعية كبرى إذ
بعد قتل الأب، أراد كل واحد من الأخوة احتلال مكانه، وبالتيجة
ظهرت بوادر لحرب. ولكني يتم بحسبها، يوصوا على التحلي عن
اسماء الفواتي ارتكبوا من أحلهم قتل الأب، كما شرعوا نظم مع
من، الأخوة إلا أنا رأينا أن مثل هذا التفسير قد لاقى اعتراف
مباحة ومبذنة. لمقارب إذا المنع الآخر، أي مع قتل الأب الذي
يقوم وراء حظر أكل الحيوان الطوطمي، وبالتالي حظر قتله، وهو ما
يصفه فرويد باعتباره ذا جوهر ديني، من دون أي مصمون عملي من
أي نوع كان، حيث إنه لا يعود هناك ما يمكن عممه، بعد أن تم قتل
الأب وهكذا فإن هذا المنع يحصن تحديداً الحيوان الذي يعود الأب
من حلاله (زمرراً)، ذلك أن الأب كانوا يحسون هذا الأب، وبالتيجة
أرادوا استعدته. ولكن أين يحدونه، بعد أن لم يعد هناك من مكان
له؟ وهكذا اضطروا إلى البحث عنه ضمن نطاق نوع ما من الأنواع
الطبيعية أو الحيوانية التي تمتلك خصائص قادرة على إحياء ذكرى
أنهم في نفسهم خصائص من مثل القوة، الحجم، الشجاعة،
الصعوب، الحيلة، أو الخطورة، إلخ لا تمثل لحظة الهامة في
هذا النص الفرويدي هي التفسير المعروف للطوطمية، إنما هي تمثل
في التركيز الذي يذهب إلى «جوهر القانون لا يكمن في العقل،
بل هو يكمن في إرادة الأب الذي تم قتله، والذي فأصبح في حوته

أكثر قوة مما سبق له أن كانه في أي وقت في حياته^(١).

يحكم القول، من روية معبسة، أن فرويد يكرر هنا ببساطة إجراءات المجتمعات الإنسانية، والتي تمثل في كون كل تعميم من التعاليم هو تعبير عن «مفعول راد» إساءة كل إرادة مستلزم، كما به إليه كيبس، السلطة التي تسمح لها أن تعرض بتعاليمها، والتي من دونها تفرغ هذه الأخيرة من معناها الموضوعي^(٢). هذا في حين أنه لا يوجد أي مجتمع يرجع مع العنصر إلى (سلطة) أحد ما من أفرادها، مهما كان سمو الموقع الذي يشغله. دلت هذه التعاليم على ذاتها في المحرمات التي قدم لنا فرويد عنها تحليلًا ثاقبًا جدًا، كما رأينا، والتي يتم الطعن بها «من هم إله» وهناك سبب وجيه كي تكون الأمور كذلك، إذ لا يمتد أي كلام سلطة رسم قواسم الكلام دينا بالكلام يحتج بانحطاط إلى الأسس إلى هذه النقائص كي يكون له السلطة المطلوبة، ولا يستند إلى اسطد «الأخلاقي أو القانوني» الذي يجد مسده في مطلوقه من هذه الاستحالة تحديدًا تولد الحاجة إلى لنحو إلى المتجاوز، إلى ما هو خارج عن المسالوك، وحسب إلى ما فوق الطبيعي، أي باختصار اللجوء إلى كائن يصنع حدودًا لغشاقس، ويفقد على إيقافه، ما عدا حال برق حيوي ما. في الواقع، لا يوجد مجتمع إنساني لا «يكتمس» (بصفتي تعديس) عددًا من دوائله لبعض بعض «الحبل القابضة»، كما يقول الفيتوبيون، أي لبعض بعض الكيانات القدونية الثابتة التي لا تستمد كيائها، أو على الأقل لمكانة المفصلة

Sigmund Freud. *The Standard Edition of the Complete Psychological* (١)

Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud. Assisted by Alex Strachey and Alan Tyson. 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 13

Totem und Taboo and Other Works 19 3-1914), p. 142

بهذا التأكيد، إلا من اسعفه في الواقع، من يقول بالذئب، يقول
 بالبعثرة، أي بحركات تحسب الإلهي وإله الواحد أو المتعدد،
 ولأحد أو الألفاء حاملو لواء الحصار، أو حتى لظن طم،
 ومختلف صوب الحبوب أو الأشياء المصنعة، كنه تشكل الأسماء
 كمنسجعة الملموسة لتتقافه، من هذه الرواية، أباغ فأقول بأنه حتى
 الحيوانات تصلح لكي تُعلم.

ونكن من وجهة نظر أخرى، يمكن القول بأن فرويد يتخذ
 الموقف السابق للأطروحة الإرادية المتعلقة سرية مصدر اسعابهم،
 من دون أن يحولها كذلك إلى «مسر عملي»، من خلال حده
 التديم ذاتها ويس مجرد صاعقتها الملاحقة، تعتمد على موت الأب.
 وهو يسف بهذا الموقف ذاته، المبرنكرات لدراسة التي سمحها
 المجتمعات لتعاليم إن انشر، المعشرون كونهم أبناء لأب ولم يعد
 موجوداً هم الذين فرضوا على أنفسهم هذه لعانيم. يمكن تقديم
 فرائس لهذا الطرح، فما أن نرد سب حلول لتعاليم إلى الموت،
 ودلت بعة الكثير عن الحرية بمقدار ما هو مسبب الحب، وبمقدار
 ما أن الحق الدفاع لجعل القتل، كان مصحوباً بحب مساوٍ له في
 لقوة، مما يحل لاحقاً على شكل اعتذار، ودم، وحتى على شكل
 شعور بالندب، وهو ما يلقي على كهلنا مشككه نوريت استجابات
 لوحيدتي، وتوريت الشعور بالندب على حد سواء، وذلك إذا
 نحور المصادرة على المصوب لتي يتصمها التأكيد القتل شعور
 بالندب سبق على لقنوب، وفي أن نعم أن الشعور بالندب هو
 سوسينه لتي بواسطتها يتم إقرار وجود لشئ بالنسبة إلى أن «هو
 يس بأي حال أن يعني» بمعنى أن يس له من الأوبة سوى الاسم،
 وذلك إلى الحد الذي يقر فيه بأن الاسم يمكن أن يمتد عليه
 الخاصة، تلك التفاعلية التي بحري في مكان آخر غير المكان الذي
 يتكشف فيه للناس حضورهم.

الحل الثاني الذي قد لا نكاد، وهو الأصل درامه أو لأفل
أسطوريه، هو بالتأكيد الأكثر اقتصاداً، والأكثر أدبه. إنه يشت من
حلال فحص الجمع الآخر، أي مع سدح المحارم.

ليس هناك من مجتمع إنساني لا يركز على النسوة، بمعنى
اندراج أعصاته ضمن سلالة أبويه أو أموية يتم هذا الاندراج من
حلال الاسم، «إلا أنه ليس من الضرورة مطلقاً أن يكون هذا الاسم
هو اسم الأب» فلأحد على سبيل المثال، حال شعب ماحوو
(Makhuwa) التي قدم كريستيان جيفراي لنا عهد درسه منبصره
بعنوان: لا أب، ولا أم: نقد القرابة⁽⁶⁾ يطبق السكون المطلقون بلغة
(Makhuwa)، وليس يعيشون شمال موريتاني، بغير بيهيمو (Nihimo)
على الاسم ويشتمل البهيمو من حلال النسالة الأموية وهكذا
تصادف أسماء من مثل لايون (Lapon)، ميراس (Mirasse)، أو
لوكدجوه، وهي دوال «لا نعي شيئاً»، من داوية معصه، من مثل
فونا سعد وسعد، إلا أنها تحدد لأسماء إلى الأدني⁽⁷⁾ (Adephi)
(عشيرة أموية) «لا نكمن قيمة البهيمو المعطية إلا بسبقه الذي
يعتقد الناس أنه يشكل أسماء الطفل (في العشيرة) وبصمه، وهو
يصبح من ثم مؤمناً عليه عند تعميده»⁽⁸⁾.

إلا أن لبهيمو (الاسم) «يسحب في محراء معنى وجودهم
المقرر سلفاً، كما يحمل عبس الموتى الساهرة على امتثال حسانهم

Christian Geffray, *Le père et mère. Critique de la parenté, le cas (6)
makhuwa* (Paris: Editions du Seuil, 1990)

(7) المصدر نفسه، ص 183 «مجموعه اجتماعيه مكونه من مجمل الأشخاص الذين
يحدد اسماءهم من حلال الانساب إلى حد أو بعده نفسيهما» ولتنت هذه العشيرة حدود
جغرافيه دقيقه ومعرفه بها. ويصح من هذا الوصف ان الاسم (Nih mo) يوسى على
سبل محدد

(8) المصدر نفسه، ص 154

مدوية⁽⁹⁾ ومحدد، إضافة إلى الانشء، مجموعة الحقوق والواجبات التي يدرج ضمنها حياة الشخص، وكذلك فئة أسماء اللواتي يمكن أن يفتخر بهن، لا أن يفتخر مدوية انفراده عنه. لأفهام تسجيداً أن كلاً من حدودها لا يكسب معه إلا بالنسبة إلى حدود النظام الأخرى الأحكام المسبقة حول علاقات الدم هي وحدها التي تفوداً إلى محاولة إقامة معدلات بين حدود نظام ما، وحدود نظام آخر، من مثل نظاماً يتحدث مدهلتر (Selins) بمغايير تذهب في المنحى ذاته «ليس هناك من إيجاب لكتابات إنسانية بعد هي كتابات إنسانية، إنما كل ما هالك هو نظام حيداعات اجتماعية، فاب اجتماعية، وعلاقات اجتماعية يعيش الناس وجودهم ضمنها»⁽¹⁰⁾

لقد طرح نوع مدويات انفراده و لوصائف المرتبطة بها السؤال حول معرفه ما إذا كان الأوديب يقتصر على لمجموعات التي يعين فيها مع سباح المحارم من حلال اسم الأب، يذكر ذلك بالجد الذي قام بين حور وماليوسفكي. ومقدر ما يفتخر حور أن الأوديب يحل في التورات التي يميز العلاقة بين الأب والاس، ذهب ماليوسفكي إلى الإقرار بعب هذه العقدة عند التروبراند⁽¹¹⁾

(9) يفتخر به، من 161

Martha. David Selins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978, p. 68.

(11) مدهلتر Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Societies*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, (London: Paul Trench, Trubner and co., Ltd. New York: Harcourt, Brace and company inc., 1927) and *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea, with a Preface by Havelock Ellis, with 96 Full-Page Plates and Figures* (London: G. Routledge and Sons, 1929).

(Trobrinda.s) (شعب بدني من سكان لحر)، وذلك لتسبيس من ناحية أولى تحجهم هذه الأقوام دور الأب اسيولوجي في إحصاء الأم، ومن ناحية ثانية، تتمثل السلطة عندهم، بس في الأب، بل في الحد بل حوز فيرى أن جهل البرويريس المرعوم لا يعدو كونه ألبة إسكدر⁽¹²⁾. وفي الواقع، وإذا صدقنا ما تقول به أنبت فيسر (Annette Weiner)، يبدو أن لدى هذه الأقوام نظريتين، إحداهما رسمية، أما الأخرى فهي صعبة تنقل شعاعة⁽¹³⁾. يرجع رجل إني داره بعد عام من العياب، ويحد روحته حاملاً، يشعر بالده وبطلب بالعباب ولكن لو أن أم الروجة الحاسه صرحت بأنها هي التي تسببت بطريقه سحرية بحمل إسها، من خلال اللجوء إلى روح مُحضيه، فإن أحداً لن يجادلها في توكيدها هذا. وهكذا يكون لديها الانطباع بأنها تصدد أناس وحدوا نظاماً حد هاتر يؤمن السبل مهما كان الحلل الذي يصيب الحياة الروجة.

على أنه، ليس بالإمكان الموافقة سساده على موقف حور دون أن نقصص عن قوة حجة مالبينوسكي، اقائدة بأن عياب الأوديب «لملاحظ» عند البرويريسدر يمكن أن يعود إني كونهم لا يعطون الساعه للأب وإنما للجان.

وجه كنود لفور (Lefort) في معذته المتصرة التي كتبها لأعمال برهم كاردس، نقداً لا يقي مجداً لمريده، لأطروحة مالبينوسكي، كما للأطروحة ذات انشغاه السولوجيه، والتي تحنر الأوديب إلى

(12) انظر Jones Ernest, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, International Psycho-Analytical Library; no 40-41 2 vols, London: Hogarth Press, 1956.

(13) أنيت ب. فيسر، *Women of Value Men of Renown*, New Perspectives in Trobrind Exchange (Austin, TX: University of Texas Press, 1976).

مأساة انسان بما يجعلها عقدة «واقعة»¹⁴. أكتفي هذا بوصف
إصامي بمعنى بالموقع¹⁵ الذي يمر من أن تحد منه بحره لشخص
أسسها النهائي¹⁶.

ليور محو بالتأكيد في أن يكتب «به ترصوح مفرط لأطروحة
مالسوفسكي العام بمعادله وصفه الحار بوصفه الأب، في نقده
لموحه إلى هذه الأطروحة»¹⁶. نفوم هذه المعادلة، في الواقع،
على حائط برسو، به مالسوفسكي سبب من تحريسته¹⁷ لا يمر
هذا الحفظ من بين السطحة التعمدية، أو المعيارية التي يحار
المجتمع يكافئ إلى هذا أو ذلك من الأشخاص، وليس الجمع
لعمق في ذاك البوه ديه، حيث تمود اسطة الفاعلة من الله
في العلاقة الثابتة ظاهرياً مع الأم، إلا في حال حلل بسوي ما لا
ينقى حين إرادة هذا الحفظ الذي يطور كل الانتقادات لي بوحه
عموماً إلى الأوديب، إلا انشوا الممثل في معرفه ما هي هذه

Abram Kardiner *L'Individu dans sa société: Essai d'anthropologie* (14)
psychanalytique avec un avant-propos et deux études ethnologiques de Ralph
Linton, Introd. de Claude Léfort trad. de l'anglais par Tanette Progent
bibliothèque des sciences humaines (Paris) Ga. mardi, 1969

(15) صدر منه، ص 31

Jean Laplanche and J. B. Pontalis, *The* 35-94, *Work*
Language of Psycho-Analysis, with an Introd. by Daniel Lagache Translated by
Donald Nicholson-Smith, International Psycho Analytical Library, no. 94
(London: Hogarth Press, 1973), pp. 282-287

Empirisme (16) يلخصه المؤلف بحث مالسوفسكي الذي يسمى إن البير الوصفي
التجريبي الثالث في الترتيب المتكررة ونظريته الإجماع سكوبه، بسلك بطواهر لأمر
العابله للملاحظة والقياس كما يذهب إليه هذه الترتيب، وما يتبعه فهو يهمل كل ما هو
ضمني أو رمزي وراء الوقائع الظاهرية. ولذا فإن مالسوفسكي وقع في هذا خطأ، ولم يسه
إلى الأبعاد الزمنية لاسم الأب وقانون لأب

القوة المحركة تدع عليه هذا الدال أو هذا الاسم، بمعنى نسهموا، والتي تكند تكون مرصنة في الحقيقة لا يمكن الإفلات من هذا الحنط اندي أثرت إليه لنتوا، طابت لم يحضر سانا طرح هذا السؤال الذي محيى عليه نظريه لاكان في المحرر الأموي، والتي يمثل عنصرها الأساسي في العلاقة انني نقيمها ما بين معنى القصص، وبين الاسم اندي يوهو الدلالة لكل من اليوهو، ومع سفاح المحرم

لا يوجد طفل، وسحت أي سماء ولد، لا بشر ندى أمه عاده، في علاقة الحب الأموي اندي نتوقف على حياته، والذي يصممه تحاها في الموقع الطبيعي الممثل بطلت احب عر المشروط، تحرة الاسم، أو اليهيمو، باعتبار الحد الفاصل ما بين عاطفها نجاح طفلها وحياتها الحسية، وبما يؤدي إلى مع هذه العاطفة من أن نفس ونكتسح الحياة الحسية، يؤكد ذلك معنى بشر في الصور التي كانت شطة وقاعة علماً في اعداد من احصار ت، وهو معنى أبعد ما يكون عن إمكانية احترا له إلى محرر سمية عضو ناسل، وذلك قبل أن نرهم هد لفصص سمعته انسيه على إحفاله تحت حالات اشود متعددة الأشكال وهكذا قد ينتصب القصص في وجه السماء، سواء كان فعل بداء أو فعل تحيد، مع أنه لا يمكن على وجه اليقين معرفه أباها المقصود، قد يكون حارس الأماكن المقدسة أو لديوية، كما كان أحياناً تعيمة (Fascinus) بعد العين لحامدة كما نفل مفعول السحر، كما يمكن أن يكون الجدر الحمي ليهوية وهو يُحمل مفعلاً فقد في هذه الحال، لم تكن أمثال هذه لصور حكرأ على المذكور إذ كانت البنت تترين به في عباد آرتميس^(*) (Artemis)، وقد يستخدم في

(*) آرتميس (Artemis)، هي آلهة الطبيعة والصيد عند اليونان وأطلق عليها الرومان

مسمات أخرى ملاحاً احتياطياً، بقدر ما ستخدم نظرة⁽¹⁷⁾؛ إنه رمز
 انوهرة والحصب الذي لا يتجلى إلا في نهاية لأسرار، إنما دوماً
 معطى بحجاب، وكأن المطلوب بذلك هو توكيد خاصيته غير المرآوية
 الحدية (Non Spéculaire)، تلك الحاصية التي نعلت كلياً من
 النمري⁽¹⁸⁾ (Spécularisation). وقد يكون أدله سحرة بامير⁽¹⁹⁾ حين
 يظهر كونه حاصيه يشكرها موكب الآلهة الحشيه⁽²⁰⁾ (Les Silénes)
 والكنانات الأسطورية (Satyres) [المكونة من نصف أعلى بشري
 ونصف أسفل ماعر، والدالة على الشئ المفرط] وسواها من الأشكال
 الشقية البريانية⁽²¹⁾ (priapiques) التي ينجدهم مودجها لدى المهرجين
 عديداً⁽²²⁾. المحار وحده هو القادر على تولد هكذا أثر دلالي. في
 الواقع، إن الحرية التي ألمحت إليها سوى، في علاقة الطفل بالأم،
 هي تجرته استدال يحل فيها الاسم الدال على الصنع ملازماً مع

Kenneth James Dover: *Greek Homosexuality* (London: Duckworth, 1978), p. 133.

Walter Burkert, *Greek Religion*. Translated by John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 114.

(19) يظهر في بعض الأحلام أحبب صورة الأب «مبون دبل» (عضو ذكري) أو
 منوره ويرى الجنس فيها من طيب حاطر تعبيراً عن عني حفاء الأب. إلا أن الأمر يمتد
 بالأحرى إلى الأم. حيث يصبح لأب مع المصو الذكري مجرد رجل من لحم ودم، كما
 هو شأن الكثيرين ومن هنا تبرز أهمية حظر تعري الأب.

(20) (Les Silénes, 16) الآلهة الحشيه في الأساطير اليونانية والعربية شكلت من
 لأشخاص المهرجين الذين يصنعهم لأعني من البشر ونصف الأسفل من ماعر والمين
 يشكّلون رمز الشئ المفرط.

(21) جيفالام، ماعر على شرف مريام وهو إله المبيهة والناسيه عند الذكور في
 الأساطير اليونانية.

(22) حول وفرة المعارف الهرلية حول العنقو المكري عند اللاتين والتي يمدد
 بتقديمها حول العنقو الأشري. مظهر J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (London: Duckworth 1982), p. 77.

لسوء - وذلك محل رغبة الأم التي تُعرّف في هذا المقام، بفصل فرقتها في سيرة العلاقة، باعتبارها الأولى التي تحتل مكان الآخر، وتبدو أولاً باعتبارها مطلقة القوة، أو نزوة محصنة - وعليه، تُنشئ الذات (العص) من محان هذه الرغبة، بقدر ما يتعلق الأمر بعلاقتها مع لذل المصبي. وهو ما يمكن أن نلخص بالقول بأن إلحاق المصبي للعصو لتسليمي محصنه المحص هو عملية زمنية من البدء، مشروطة بواقع كون لمتعة تنظم في الآخر (لكبير) إلى حد لا يمكن تحاوزه - مرحلة تمهيدية لا يكون فيها «المعدي» بمعنى الشمس الرجسي للعصو الذكر، مجرد حرق للفنون، إنما يكون تحسّ بهذا الفنون وتوكيداً لحضوره في الان عيه⁽²¹⁾. ومن ذلك يمكن تصور كيف أن الفيد نفسه، سماعله لمحيرة، بشكل وسطية قيام ليست «لاصطلاح بكباها الجسي.

في الواقع، فإن علاقه الذات، سوء أكدت حساً أم سناً، بالصورة انقصية، والتي من خلالها تدخل الخمسة في المعص، تراكم مع علاقتها بصورة حسده الحاص وتقبس الوصف بتعبير الامتلاك والتحويد من اتمكية نفسها، والالتقاء والانفصال، والتماهي والعص⁽²²⁾ وهي محصلة القوة، تتمثل هذه الصلة في الامتداد الذي نلعبها فيه الصورة - صورة الحسد الحاص، نظراً لمرأيتها ذاتها - وصورة الفصيص بسبب عدم - مرأيتها، وهو ما يجعلها تتلاشى في الموضع عيه الذي نعتقد الذات أنها تمسك بها فيه، وتردها إلى صورة حسدها الخاص، كما أنها تدل من خلال تلاشيها

(21) من السهل تماماً مراكمة الأمثلة العديدة، في هذا المقام أنني من أن لاعداً على القانون الوضعي هو عبارة عن أربعة ذاب دلاله لهذا الاعداً الأول - ودعوه إلى الحساب في الان عيه.

(22) انظر Moustapha Safouan *Le Transfert et le deuil de l'analyste*, Paris Editions du Seuil, 1988), p. 93

هذا على النقص الذي يشره فيها وهكذا يمرر لأكابر إلى هذه الصورة بالحرف اللواتي - ٥٨، وهو شعار يتبع أن يقرأ فيه مؤشر الحصة المرمرى مع هذه الصورة تحديداً، تنافس الذات في التقدم الأول، في نوع من هوى كفاي فعلي، وذلك في ما يتجاوز تنافسها مع أقرانها. تستمد الذات شعورها العام بكونها حية، من خلال صحتها المولدة وانماحية مع هذه الصورة، أو بالأحرى مع هذا النقص في الكيف، وهذا الانعدام في الاكتمال⁽²³⁾، وهي صلة لا تقتصر عليها على مجرد الاستعداد الذي يريده التنافس هذه، بل إنها تتسجل أيضاً في اللاوعي بمثابة دين واحتصار، لا ترتبط البرعة الحسنة بالقانون من خلال تدخل سلطة خارجية، إذ في هذه الحال سيكون مدعاة للبحث أن نجد في اللاوعي فكرة من القانون الروماني، من مثل فكرة الدين. يدفع البرعة الحسنة القانون في صلب كيانها ذاته سواء على شكل حقيقة أم على شكل دس، بالطبع، إنه سيكون دساً من نوع إنسي لا يدفع مما يملك المرأة بل هو يدفع من كيانه ذاته

وبمصلح دال القانون الذي تتركز عليه مشروعاتها، تنمو مع الوظيفة المعنوية أو التعبدية للسلطة في هذه المرحلة الثانية، وذلك بمقدار ما تجيب فيه «اللا» على «أوه» المنسب إلى الذي يعرف في التنافس القصبي، والذي يُعرف الوضعية لسماء «شبه عظماء» من قبل ميلاني كلابس أي ' من تكون الفضيل أو لا تكونه؟ وإلهان كبير على أن إدخال حتى اسحقو في المعيارية الاحتجاجية أكثر سهوفاً بمقدار ما يتم توسط سلطة التقاليد التعبدية المتشعبة بالجماعة بأكتامها، أو بكارها، ونسب توسط سلطة هذا لشخص أو ذلك،

(23) يرى ب. كل الآليات العبادية من العصب الواسع بأن الذات التي تضم النفس لها، على غرار أوربريس الذي وجد عضوه عمود، لا يبقى لها من حيز إلا صديق القوم، أو (١) حيز في القوم، إلا أن يكون ذاتها إلى حيز.

سواء أكان أنا أم حالاً؛ وذلك شرط أن يتم التأكد من هذه الفرضية من خلال ملاحظات ملائمة وهناك ملاحظة أخرى، تأتي في محنها هما، تمثل هي أن عنصر التحيان أو مختلف صروب المعاناة التي تشكل عادة جزءاً من حقوق المعبد، باعتبارها قسوراً للمحصاة لا يعدو كونه سبباً للآليات التي يعطيها العصابي بهذه المعاناة، سيما نحن في الواقع نصلد إرشاد إلى الطريق الذي يقود إلى الموضوع، مقدار ما تموضع هذا الأخير في الموضوع ذاته الذي يقود فيه الذات جزءاً من كيانها

تجدد إدأ مفارقة بولس^(١٠) الصلابة باعتبارها سبب الإثم والعمران في أن معاً، حلها في التحليل النفسي يؤد إخلال قانون الاسم محل رغبة الأم، من باب الأثر المجازي، موضوعاً حياليتها يستقطب برحبيه الرغبة على شكل الأمية الآتية^(١١) «أن يكون المرء قصياً» وهو ما نحون، هي الحالات المتصوى، السؤل «العطامي»^(١٢) «أن يكون القصب أو لا يكون»^(١٣) إلى شرط مطلق «أن تكون القصب»، أو الموت، بعضى هذه لأسسه وصحة تفصل فيها الذات، على عكس ما يؤكد جورو، لصلاح على الطريقة، أقصد تفصل القصب على الموضوع، إلا أن الوصول إلى الموضوع يبقى مدحاً للذات، مما يتوقف كتباً على تحليلها عن الحسنة العامة التي تكرسها هذه الأمية، كيف هي تصاعف من حظورة

(*) مفارقة بولس (Paradox Paradox) أو عبارة بانوسيه وهي تعرف بمفارقة نكبات التي ساعدت على نيل أرميستروس من أهل كريت والذي كان من أهل كريت كذبه ولقد استغل القديس بولس بصره هذا، كي يصب حمام عصبه على أهل كريت لكونهم راعوا عن الإيمان الصحيح وذلك في رسالة إلى تيموثيه بولس حيث يقول أوفد قال واحد منهم، وهو يوبهم الخاص أن أهل كريت مبدأ كذابون، وجوش حريته، ويظنون بظالمة وهذه شهادة حق، رسالة، 12

(***) معنى (Paradoxique)

الإثم في الآن عنه. هذا التحلي هو خسارة هذه الحسارة عنها، ولكنه كذلك إقرار بعدم الاكتمال الذي يحضره القبول في قلب الكائن. إنه حداد، ولكنه كذلك اعتراف يتوسط إشباعه الخاص كما يتيح «عسل الإثم» يصف لاكن رفض هدف ايجاد أو هذا الاعتراف، وهو رفض بنجد أحياناً طبعاً منطوقاً أشرت إليه للتو، على أنه رفض للندى الذي لم يختاره الذات بمعنى أنها لم تعاهد عليه طوعاً، لأنها تكون هنا بصدد معامل اندراج الذات في انظم الذي كونها بصمها ذاتاً، أعني، وهو نظام الذات الذي يرتكر عليه كل علم الكلام. وهكذا يمكن القول إنه إذا كان هناك من محار ملائم لهذا الدين الرمزي، فإنه ليس الدين التعاقدية (مفهوم آخر من القبول لروماني)، بل هو التحالف بمعنى العهد التوراتي (Bent)، إذا كان صحيحاً أن العهد التوراتي ليس من العقد في شيء.

تبعاً لبكولسون، فإن فكرة احنف بين إله وإسرائيل كانت موضوع نقاشات عديدة بما يريد على من من الرموز، سواء في ما يتعلق بمكانها (هل هي نظام أساسي أم مفهوم لاهوتي)، أو في ما يخص صيغتها بتزيح ودين الشعب اليهودي، أو بصدد تاريخ ظهورها، وحتى بصدد المعنى للعلي لكلمة «عهد» (Bent)⁽²⁴⁾ يبدو حياً أن التحالف، أو العهد (Bent)، يدور على علاقة ولكن ما هي هذه لعلاقة؟ أي الالتزام الذي يرضه السيد على العمل في أرضه؟ لقد لوحشت تشبهات، مقبلة للوهلة الأولى، سواء في ما يتعلق باليه أم بالمعصودات، ما بين مقاطع العهد القديم احنف بالعهد (Bent)، وبين نصوص المعاهدات التي كان يعرضها الملوك الحثيون

(24) Ernest Wilson Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, (Oxford: Clarendon Press New York Oxford University Press, 1986).

على العميين في أراضهم إلا أن يگولسون أعاد هذه التشهيات إلى حجمها الطبيعي، إذ لاحظ نقطة أنه لس هناك من حاجة انتة إلى الرجوع إلى هذه المعاهدات لتتمكن من شرح طلب يهوه لحنب، على سبيل المثال، وهو طلب صيغ على شكل تعاليم موجهة إلى شعبه، أو بدء إلى السماء والأرض كي يكونا شهوداً إياها يمكن أن يصر في ضوء الممارسات اليومية من مثل علاقة الأب مع لابن، أو صديق المدانة الذين يستلهمها كل من واصلني للمعاهدات، وكأنت سفر النسخة من التوراة⁽²⁵⁾ (Deutéronomes)⁽²⁶⁾. هل نحن إذاً نصدق عقد رسمي أم احترام طوعي بين أطرافين، أم من الأحذر التأكيد على نوع تعاهد الدم الذي يتحقق سريعاً بفصل العلقوس؟

بيبي كوتش (Kutsh)، في دراسة لا محادل سگولسون لا في فونته ولا في عمقها، أن نواة الـ (Berit) الدلالية سست التحالف بل العهد (الالتزام) (Verpflichtung)، سواء أكان العهد الذي تمطعه «ذات الـ (Berit)» على نفسها، مما يجعل معنى الـ (Berit) في هذه الحال يحبو نحو الوعد، وهو ما لا يسلموم بالضرورة «فريقاً» (Gegenüber)، أم كان العهد اندي يرتبط به شخص آخر، أو الذي يعطيه معاً على نفسها، أو إذا كان أخيراً العهد الذي يرتبط به طرف ثالث قريباً لمصلحة شخص آخر⁽²⁶⁾. يستنج كونش من هذا

(25) المصدر نفسه، ص 78-82

(26) Deutéronome 10. سفر الشبه هو الكتاب الخامس من التوراة الذي يشرح العروس عليه والديه بشعب اليهودي.

(26) Ernst Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Beihefte. 3, (Berlin, New York: De Gruyter 1973), chap. 1

أود (أشاره إلى أن مصر قطع «عهد» هو يحبر مانع في العربية. كلمة عهد التي يشيع الرجوع إليها تعني في الواقع، مع استخدامات الصلة، كل الممارسات التي تدعى كونش كهن الـ (Berit)

التحليل أن كـ (Bent) ليس من الحنف في شيء، بمعنى العلاقة الشخصية. ربما يعني أن الله يتحنن على شعبه بشكل مردوح - يحل برصاء ومذبذبة - أي في عطفائه وحنونه. يجد كلا التفسيرين انحصاراً عنهما في مفهوم العهد (Bent)، الذي يدل على «الوعد» (Zuspruch)، الإلهي، كما على «مروعة» (Anspruch)⁽²⁷⁾

يرفض نيكلسون استنتاج كوشنر، ويترجم (Verpflichtung) بـ «مروعة» هذا في حين أن اللغة الانجليزية تفضع تصرفه كل من Pledge (عهد)، و Commitment (اتساق) فهو يرى أن السمة المميزة للاعتماد الإسرائيلي هي «لا حصار» - «احبار» - لشعبه، و«احبار» - «لشعب لإلهه»⁽²⁸⁾، إلا أنه يبدو أن هذه السمة المميزة تكمن بالأحرى في كون إسرائيل لم تحدد إلهها حاضراً (Ready Made) «فأتمت به»، وبما أنه هو إلهي وحده إسرائيل ومخصصها فتت «إله» «غيره» وهي سمة تعرض لتحرّف معناه مما لو كان «د» «اتساق» «ولاء» الذي يفرصه ليس على الاعتماد في أرضه قد يكون من الأولى أن نعتبر في «علاقة» «الوعد» التي روي «شعبه» (Ysaie)⁽²⁹⁾ «المحار» الذي غالباً ما يستعمله، إلى «الرحمة» التي حدث نيكلسون بأنه لا يسعد أن تكون هذه العلاقة هي التي أوجب لأسماء مفهوم العهد كونه معادلاً لها⁽³⁰⁾ إلا أن أقل ما يقال بهذا الصدد هو أن فهم الوعد الذي يرفع عند بروج، ليس فعلاً متعادلاً،

⁽²⁷⁾ المصدر نفسه، ص 152

Nicholson Ibid., p. vii.

(28)

«أسماء» (Ysaie) ويسمى شعبه بالعربية (ومعناه الخلاص) بأن من إله، وهو يور من الفكر الثامن قبل الميلاد «من يور» في «مكة» «هو» «ي» «لأهل» «يسبي» ويمكن «الاستد» بأن أن ما يلدس «العهد» في الفكر القديم هو «ميثاق بني إسرائيل» وقد ورد فيه 25 آية

(29) المصدر نفسه، ص 87

بمعنى أنه قسم عبر مشروط بوفاء الآخر لستا هنا بصدد الشئ الذي
 يتعين دفعه للحصول على وفاء الآخرين بالمقابل، وإبنا نحن بصدد
 الالتزام على مستوى الرغبة وهو ما يجعل العلاقة بين «الفرسيين»
 مقبلة، إذ لم يكن هنالك وعية التعويض عما يمكن أن يجني من
 ضعف ووهن من هذه الناحية، يتم النجوى إلى السماء، سواء كونها
 شاهدة، أم كونها طرفاً ناشئاً يأمر الفرسيين «بالالزام» وكذلك الأمر
 بالنسبة للعهود وهو ليس صفة (أو حملاً) بمعنى من لجسور بين
 كائنين قائمين كل بلدانه مسبقاً إذ «يتحلى» الإله لشعبه معظمرين من
 خلال رصده، ونواصفه قانونه ويعبر هذين المستطهران بعضهما
 بعضاً، إذ ماذا يمكن أن يعني الوصا الذي يصحبه كائن لا يسطر شيئاً
 منك؟ ومن خلال تحديه بهذا الشكل يحس الإله شعبه، ويحقق ذاته
 كذلك، إذا حار لي القبول كذلك، فمن خلال إسباغ وقع حديد
 على الآخر، فإن من يقسم انقسم (رجلاً كان أم امرأة) لا يعود هو
 ذاته كما كان قبلاً، كما أن من يقسم له هذا القسم لا يعود هو ذاته
 كذلك

إلا أنه، كما يعبر عنه فان در ليف «حين ما نسمي علوم الدين
 «موضوع» الدين، هو، بالنسبة إلى دين ذاته، محجوة ومحجوة»⁽⁴⁾
 وعلة هرد ما أحيانا مصحور «علوم الدين»، يمكن القول بأن إسرائيل
 كونت نفسها وشكلت مصورها من خلال سموك الطريق الاستعماري
 الذي يمر بآلهة الذي رفع إلى مقام «صاحب العهد»، كما يلاحظ
 كوش ذلك، وهكذا تكمن استمرارها، وهويتها، وبالسيرة تكمن

Gerarus van der Leeuw *La Religion dans son essence et ses* (30)
manifestations. Phénoménologie de la religion, trad Jacques Maritain éditeur
 française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur
 bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1955), p. 4

غيرُيُهد (تفَرُّدها) ليس هي وهبتها للعالم الله، ولا لمحبيه، وإنما للإيمان الذي أقسمت عليه.

إلا أنها تصدد طريق التصافي بذكرها بطريق التصافي آخر - كي لا تقول إنه يذكرها باللاوعي هذا الالتفاف الآخر هو تحديداً ذلك الذي يفود إلى الحقيقة العادلة بأن الدات تتكون كدات رابعة من خلال قانون الاسم بغير قانون الاسم هذا نُقِلت الدات من الحيوان، حيث لا يكون لديها من حيز آخر سوى الاصطدام اليائس بالحيروب المغلق. هذا رد سم تدع هي داتها هذا الحسوث، كذلك هو الحال، فإنها من خلال إلزام قانون الاسم الذي نمثل به مصحح مدعوه إلى احتلال موقعها كونه ذاتاً وبهذه الصفة، فإن قانون الاسم هو في صلب ما يمكن تسميته بالتوظيفه التحليله لهذه الأخيرة (الذات الصادرة في قانون الاسم)

من المحتمل أن كون واقعة الإيمان، الإسرائيلي بعبء في أقرب موقع من أكثر لبقه شرايه من علاقتهم بالقانون، هي التي تشكل نواه حقن على اليهود - مما يتعين تمييزه عن العداء للسامية الذي قامت حجة أريئلت بكشف أبعاده الأيديولوجية⁽³¹⁾.

مهما يكن من شيء، فإذا كانت اليهودية انقضي على أسطورة اعداء تعاقب لقول ماكنس فر، فإن التحليل النفسي يسم «القصاء على هذه الأسطورة، أو هو يسم إلهه، الأوهام. أما القول بأن التحليل النفسي هو علم يهودي فلا يعدو كونه حماقة. إنما يمكن القول بأنه مع التحليل النفسي تتجلى حقيقة دين الأب.

(31) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: الطبع

Harcourt Brace, [1951])

خاتمة

عرفت فئة كانت تمضي لساعات في حكايات قصص بدون أن تتعلب على دهنشيد من واقعة عربية. إنهم يقطعون لحجم قصص، ولكن أين هو الحصار؟ لماذا لا يصبح؟ كبرت هذه الفئة من دون أن تشعر كثيراً، إذ يحدث لها من آن لآخر، أن يدمن مثلًا من كون القراء بها حمول شعارات القراء، وليس شعارات الأحياء. فكرة احتمال أن لا يكون لدى القراء، كما هو حال الأحياء، رؤية كاملة عن أنفسهم تتركها بكل بساطة في عيادة الحيرة.

سكون من الحظ أن ملصق بالعنايه نهمة الحلط بين الكمية والشئ، كما قد يعمل مساسيون والمساطقة، بلا شك، حيث ينحسرون في هذا لمقدم فكرة العفة الدنية أو قبل المطفة. من ناحيتي، إنها لأخرى سكرني باليس (Alice)، من المعروف أن أليس هذه كان عليها أن تتعامل مع محاورين متعصبين كانوا يسبحون لأنفسهم، لأنهم بلا شك لم يكونوا كائنات عذلة ومفكرة، حريه محيرة في استخدام الكلمات، حيث يجعلونها تعني تمامًا ما يحلو لهم أن تعني. لا أكثر ولا أقل. وحين تصبى دمعاً بدينك، كان أليس تذكرهم بين العفة واللغة بالمعنى الدقيق للكلمات. كذلك، دون كلمة احصار كان لها بالتأكيد بأسسه إلى هذه العباء، المعنى ذاته

الذي يتوافق عليه الجميع إلا أن هلاكه لهذا المعنى، ثم يمكن
 بجنبيه «للمسقط» أي يترجمه لهذا عليها أي كيف ينبغي أن
 يتمكن من تحقيق حجم حصل، بينما لا يوجد هناك حصل، وهي
 مسقطه بحسن صدق صوت معنى ليس له كمنه بدل عليه أي ذلك
 المعنى الذي يحملها إلى صورة حيدها المصت. وفي المصطلح، فإن
 هذه المعنى لأصيل، أي كونه ذلك الذي يحمل من الميلاد مصدعه
 الوحيدة اسمه، هو ذاته الذي بعد تحريكه ست يشعر السلي من
 إسوت «سأترك الخوف في حقه من رماد» وهو يبت نفسه من
 أسرته، يكو الذي يصفه باعتباره محار¹، سم نحن بالآخرى
 بصدق كناه من أسير تفسيره نوعاً بصيغة التي يعرضها لكان لهذه
 لاسمارة⁽²⁾.

رماد	موت	رماد	آخر	شيء
\hat{S}_1	(S)	$S = S$	$()$	Δ

وهي صيغة يمكن قراءتها كالأتي يسمح رمز دل مع دل آخر
 بالإدعم مما يجعل هذا الدال يؤدي إلى إسماع شيئاً آخر معياراً،
 من خلال استعمال العذر الإشارة للمعنى (وهو الخوف هي هذا
 المقدم).

وقد يعترض عليّ سعاد نكلم من معنى عبر قبل للنطق به،

(1) في سيرة إلى، إلى الأتني الذي يرميه «التجسس التجريبي» من إسماعيل
 إسماعيل Eco *Les Limites de* سعاد «هينري الشهومي» سعاد
interprétation trad. de l'italien par Myriem Bouazzer (Paris: B. Grasset, 1992),
 pp. 95-196

Jacques Lacan, «The Agency of the Letter in the Unconscious, or (2)
 Reason Since Freud» in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Translated from the
 French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), p. 64

أو لا يوجد له كلمة تدل عليه، بينما فعلك لو كان بكلمة هذه الكلمة؟ بالطبع هذا اعراض وحده إلا أنه من باب التهكم يقول إنه مع عدم معرفتنا شيئاً عن الموت إلا أن عدم المعرفة قد لم يمنع الناس أساءه سواء فرادى أو مجموعات، من إبداء بحضرات محله بالمعنى حول الموضوع. إن الكلمة لا تكون غير قائمة للطلق إلا بمقدار ما يعني الأمر، تحديداً، المعنى الذي يقطع السبل على كل ميتولوجيا، والذي من أسوأ وجودنا، كما يقول فرويد، لا يبعث عن مسئلة شخص أي فتاة الصغيرة في هذه لحال.

ذلك أن السؤال ليس أن يعرف ما إذا كان يدور معنى أم لا - لأنه حتى يعرفه، يستدعي توقع هذا المعنى - وإنما السؤال هو ما إذا كان يتوقع المعنى الذي نحمله لذات ما هي ذات المدلول كي تحسب عنه، أو في ما إذا كان يهدد الدال معنى يتولد عن مركز خارجي، وهو مركز الداد ما هي ذات الداد، وذات من خلال أرباطه يدل آخر إنه انقسام تغلب فكره حتماً من كل نظرية تربط الدال بالمدلول في وحدة يتبع الثاني فيها، لأول له يكفى للافتتاح بذلك قراءة كتاب جرود كمر تأملات فكرية (Cognations) بالغ الدلالة في هذا الصدد^(٦٦)

مستعني بهذا أفقر من هذا النقاش كي مطرح سؤالاً آخر من

(٦٦) J. Katz: *Cognations: A Study of the Cognate in Relation to the Philosophy of Logic and Language and a Study of them in Relation to the Cognate* (New York: Oxford: Oxford University Press, 1988).

«في اللغة إلى ما كان - «المتألف» الجديد» أي صفات تشومسكي تتجلى تحليل ذلك (استدعاء) بأحد بالبيان (مربط) تعديله بوجه عام، ويستعيد أساس الفري الذي كان يمكنه أن يتبع لتكرارات به حيث يعديه أكثر عن مستعميه المير (أرادوا) حبرال (Cognate) إلى مجرد قياس سطحي من نوع تحليل الفاصل

يوجد معارٍ أخرى يمكن بحثها بالصيغة، بمقتضى ما تؤول كاهل ذات عاجرة عن التعبير عنها، ولكنها في الآن عيه مهيبة بها ليس كونها ذاتاً للمدلول، بل كونها ذاتاً للذات؟

ما سنن قوله، بخصوص تكوين اندات باعتبارها ذاتاً حاملة لدرجة، يشيو إلى أنه من الخطأ المساواة بين معنى التقصيص وعصو التراوح، تماماً كما أنه من الخطأ المساواة بين معنى التمرر وذلك الشيء الذي يجسده مادياً، على حساب مجهول معناه كونه أداة معارف بين اندوات من خلال ربط صورة التقصيص بالذات، يقوم عفة الحياء بالواقع سمع مثل هذه المساواة التي قد تقطع لطرس على التكوين المعنى لموضوع الرعة باعتباره مفصلاً إلا أن هذا السمع لا يعمل سوى تأكيد استحالة تمكن كيان الذات، من تحقيق ذاتها في نوع ما من الاملاء الذي نرخصه تحديداً المعرفة اللاوعية، باعتبار أن الذات تظل حبيسه لإحالة التي لا تسهي والتي تشكل استناد كل معنى إلى معنى آخر أي المعرفة اللاوعية التي تكون منها الذات التي لا يمكن أن تكون جزءاً من أي مجموعة بشرية كست.

استعادة تأملية

لم أهدف في هذا الكتاب إلى وضع أطروحة خاصة. إنها بالأحرى، التحريه التحليلية التي نقودنا إلى فكرة الطعام الرمزي، من خلال المسار الذي سيتم توضيحه أدناه. تتموضع فكرة النظام الرمزي بالرجوع إلى الربط الاجتماعي، وليس باستيعابه باعتباره معناه

ما ينبغي علي قوله بخصوص هذا الربط مستقى أساساً من حلم خاص، وفيه أن أحد لمحظيين الذي قدم تعاريفه في يوم سابق في مائتم حديث يبحث عن قبر أحدهم. ولكن لا يصادف سوى بعض المعرّنين الذين يتركون صلاته من دون جواب⁽¹⁾. وصدف أن فرسو قال، وهو صديق صديق في قصايا التحليل النفسي من دون أن يكون هو ذاته محللاً نفسياً، هو من ألمح إليّ بأنه، إذا كان انحناءم يبحث عن قبر شخص ما، فذلك لأنه هو ذاته قد التحق إلى هذه الوضعية بعدما كما أن أوليس كان «شخصاً ما» لأنه لم يكن جديراً أي شخص، كان شخصاً ما لا يمكن لأي قبر أن يضمه، باعتبارها معصلاً عن كل تحديد اجتماعي، سواء أكان قديماً، بوجوارياً أم وظيفياً وهو لم يكن حتى عربياً ولا شخصاً غير معروف

(1) انظر ص 75 - 85 من هذا الكتاب.

يعلق بربراند رسل في «سيرته اندايق» على دهشة صديق له من سروره (راسل) لتدغمه بعض انتكريم من المثلث كالأني اسم مكر يعرف أني موه بكمومي بريصدي» وحيث إن هذه كبت الكلمات الي بطو بها رسل، فبمكبت اعبار أنها لا تعني بانأكد بأنه لا يقصد بذلك تكرار حق من لسوء بريصديس بتقديره الكني ومع دبت، فعندما يقال كل شيء ويعمل، سواء أكان المرء بريصدي أم عاليًا، عرباً أم صيبًا، يكفي أن لا يسكر المرء بهذا الواقع هذا كل ما يقده أحدهما ما

عني بذلك أن المرباط الاجتماعي هو ذو بعدين من ناحية أولى، تنظر لثوية الاجتماع من حق إلى حل مع الاسم، وتشكل رباط بين أعضاء مجتمع، هم على استعداد للاعتراف به عندما يواجهون غريباً ومن الناحية لثانية، خصص كل جنس، وحيث لا يكون التوضيح بصدق طفر الواحد على الآخر، يقوم عالم من الاحتمال والترويح، أي العالم في سية الترجبة من هذه ابراوية، من المرباط الاجتماعي الذي يمثّل في إنداء الحفد تجاه الخارج، تنسج داخلاً من رفض التحديد، ولكن إلى من أو إلى ماذا يمكن تحديد أن يتوجه؟

به لمن تحصيل الحاصل الإجابة بأن التحديد يكون في هذه الحد على من أحسابهم وفقدانهم إن وقع أب شعر من أعينها هذا النوع من الفقدان. إلا أن أولئك الذين أحسابهم وفقدانهم هم دينهم أولئك الذين يحولون من دون مزارع أن محبتهم، ومن الطبيعي جداً أن يفكر بأنا حذرون بأن محبتهم تعطي مكات وما يحس عليه ومع ذلك فلا يزال بحاجة لأن يعرف من يكون، أو بالأحرى، أن يعرف هذه الكسوة لعنة عن معرفتنا، في ما يحاور الرجوع إلى صورتنا.

يمكن صوغ هذا السؤال بطريقة أخرى ما ابدي سيحدث

للذئاب فيما لو كانت موسومة بالساؤل عن أصولها، على عرار رجل - الذئاب^(*) مع قتراب عيد ميلاده الرابع^١ لحواب هو أنه سصبح مشلولاً، بل متحمداً، سحديق للذئاب، على الحدة الحارحية للمرثي، والتي تُفصّل تُصنع تُصنع لوشن لتكمدته العصور، أي سحديق الذئاب انجذاعة على الشجرة وذوات الأذيال الكسرة والفحة

اكتشف هرويد في مرحلة مبكرة أن تهديد انحصاء هو تدافع اللاواعي المسبب للعديد من الاضطرابات النفسية، والحالات الشدة، ولقد أكدت الأبحاث اللاحقة، بكل بساطة، لأبسط تفسير لاكتشفه لأصلي. تتعقّد الحلاوت في التري تتأول تهديد انحصاء، مع أن مثل هذه الحلاوت قد تعبر كلاً طريقة معالجه هذه «اللام».

عندما نرى وحل الذئاب، وهو بالكاد في سن الرابعة من العمر، ليهوم السجمل بأن ورمش العرش قد ضرب على عصفه لذكري، رأي هرويد في ذلك تعبيراً عن خوف حيالي يكفي جعله معلوماً من قبل المريض كي يتمكن من عدة اكتشاف مسار الواقع والواقع أن مثل هذه لمقدرة أثبت أنها غير مجدية كلاً وتقود فقط إلى المأرق الذي كتب تؤول إليه للحللاب التي كان يقوم بها هرويد، كما هو معروف جيداً هناك سبب وحيه لذلك، حيث إنه من غير الواضح لماذا يمكن أن يكفي حكم الواقع لتحلص المريض من حواره حين سم بكر كادياً بالأصل كي يقبه من إغص نفسه فيه (الخوف)، ولقد ثبت بقدر بأن لمسول غير المعروف من قبل الذئاب

(*) رجل الذئاب هو إحدى الحالات التي عرستها هرويد في كتابه خمس حالات في التحليل النفسي وهي: حاد عصاب عقلي حدث في سن 4-5 سنوات واتخذ شكل رهابة الحيوانات والتي التسمية من الخوف الذي روه المريض هرويد، وفيما هو، به السقوط مدحور حيث رأى مائة عره بوجه نفع بظنا، وعلى شجرة مقامة بها تحم حبه ذئاب بصر دواب ديور حوله، وعقدت من ذو - بدء التي حركه

في الهجوم المتألف أعلاه، هو بالواقع القانون الحاكم للاستقلال الفعلي للنجاح. وهو ما يعني، إذا وصفتها المتجر جانباً، بأن الفصيص لا يسألنا واحبته قبل أن يشتط أولاً من حادثة الرجعية، وأنه، بالنتيجة ستألف هذه الواجبات ضمن حدوده الطبيعية، والتي لا يوجد في ما يتجاوزها سوى عدم الاكتمال الذي تشير إليه صورة الفصيص، وتحصره في ذهن كل ماء وذلك بالمقد الذي تظهر فيه على شكل نفس في صورة الجسد وفي التحليل لأحير إسا بعدد مسأله حداد على انماهيات المراه^(*) التي تحجب هذا النفس.

لا يمكننا فعلاً تصور فكرة قانون مولد لأعراضا مع أب حاملين بوجوده أصلاً، قانون مثير لدم لا يزيد الاستعقار إلا حدة، لو لم يكن بعدد مسألة كيان يتصف بالخاصية الأتية:

بداية، لموقف ما يبرره هاء، بعداً ليعني ستراوس، بالحديث عن «مطلقة متروكة من دون إشباع من قبل الطبيعة»، شريطة أن لا يقصد بذلك أن يعني، كما يفعل ليعني ستراوس، عدم تحديد لفريق، وإنما يعني بالأحرى، الانحصار الفعلي لمريرة مماثلة لمريرة الشكاير عند الحيوانات في الواقع، يتكشف اختيار الروحة في حالها عن أنه أكثر حتماً بما لا نحاس مما يُعتقد عموماً، كما تبينه مدقشة مسأله احتدار

(*) تعني مرآري (Identification specular) هو تمثل الطفل لصورة في مرآة حيث يتكشف لأول مرة وجده الجسميه ما بين 6 و18 شهرا ويتسنى وجعل ذلك هو ما أهم هذه الصورة التي يعرف فيه عن ذاته كروب وحدة جسديه/ جسدية معكوسة في مرآة وهو يعني «يدل أن هذه الصورة تستقطب برحيبه» تكون موضع موهيب بيدي يه يعرف عن هذه الصورة عن أب هو، وبالتاليها يسميها، مما يراس شدة الأنا (ego) في الآن عيه، وهو ما يشكل أساس «درج الماهيات الدورية اللاحقه» إلا أن لهذا الماهي المرآوي بعدد أسلافي لأنه مسي على لاسهام Fictions، حيث الصورة، يسا هي جسده الموضوعي في هي كيان آخر يمكن هذه الموهبه الجسديه/ النفسية

الموضوع التي فاد فرويد ردم رباتها.

في المقام الثاني، الكيان موضوع السؤال هنا هو كيان يتعرف على ذاته في صورة فائدة على الاستحواذ على توصفه التلبيدي بفرجه لا تترك معها محلاً لموضوع رغبة أخرى، مما يعني - طاماً أن هذه الرغبة تعين عليها فوق ذلك أن «تعي ذاتها» كونه شرحةً لأشبعها، وذلك إن لم يأت على ذكر «طلب» الحب - ألب مصد كلام، حتى ولو كان محمداً، فإنه يتوجه إلى الحصول على إحلاص الآخر. هذا الآخر هو الرحمن بالنسبة إلى المرأة، والمرأة بالنسبة إلى الرجل.

بما حين يتم الاعتراف بالخصب الرمزي كونه قابلاً للكلام، أو على أي حال ذلك الكلام الذي تنفصع فيه نسبة غالبية من ألعاب الحب التي تحدث في كل مجتمع، ترو لدى المرأة فكرة نظام رمزي يستوعب قوانين كلام أخرى، مما يجعل الأمرين يتصافران

وإذا كان صحيحاً أن «اللغة» يوحد في «الكلام» بمكسي لرغم بأن القوانس المذكورة أعلاه تحدد وجود «اللغة» كما يحدد عدم المواقف وتركيب الجملة جوهرها في الآن صبه.

بعدد من سبق القول بأن المجتمع، وهو أبعد ما يكون عن دعاء أحقية تأسيس هذه القوانس، هو ذاته ممكن فقط بالقدرة الذي يؤسر فيه كل من أفراد، ومن دون أن يدري، في «حلف أفراد»⁽²⁾ مع النظام الرمزي. وذلك باستثناء حالات عارضة ولو لم يصح هذا التقدم حدوداً للتأسيس، فإن هذه التنافس ذاته قد يؤدي إلى صوت كومي، إذ إنه ليس سافراً على شيء محدد، بل هو نفس على لا شيء، أي تنافس على الكينونة، مما يعني الشيء ذاته.

(2) اسمير هذا المصطلح من جيرار بوميه (Gérard Pommier)

مرة ثمة، تنفي القضية الممثلة في أن كل امرئ يؤسس ذاته، ومن دون أن يدري، على هذا النظام الذي هو من دون أسس، بمعنى أنه ولا أي شخص أو مجموعة من الأشخاص يمكنهم ادعاء بقوله تأسيسه. وما «نر» في المقبل هو «غياب» التأسيس.

وهي هذه البقعة تحديدًا يصحح الفيلسوف الذي يترك بول لصغير - ربما قد نتذكر المفرد، المعوار الذي تحمله كللس فيه ويس وأندره - من دون مخرج ما عدا العودة إلى حظيرة المؤمنين أو الفصول والتسليم بما «سماء» أحد الكتاب «صحة» للمعيار الفاعلي المتدوية للمعقل (Urgrund) أي بكلام آخر الفصول بتحريف القانون (Fictionalization of the Law)

وكتب يلاحظ الكاتب ذاته، شملت هذا التحريف بوعطاء اسم للمقانون سواء أكان قانون موسى، أو عيسى أو محمد، أو أي مرجع آخر.

ومع ذلك فهذا القانون، حين يصرفه بوصوح، يمكن دوماً أن يكون موضوع اعتراض ونقد. انظر مجدداً في ترمذ «المعقول الأول» (إيسس) يمكنني التحريم بأن أسدود مجادلته يظهر وكأن الحق المصطنع بجانبه، إلا أنه يصبح بجمعاً، يد تتحدى هذه المعادلة الجدلي بأن يبدعه، صمما هو مبدأ «شعر» في حين يكون انجدي أبعاداً ثراً فيما هو أراد هو نفسه، وهو ما كان يمكنه تماماً أن يفعله، لو اختار ذلك مشتق بعض حالات الالتحام تأثيره لصدوم من ذلك، أي من المظهر «الحظير» للفحدي إلا أنا مع ذلك قصد الحد التي يحقق فيها النجوب لدى أعضاء «الشهرستاني» في «فرح البقعة» الجوهريه، وهو الذي يدين ادعائه «المعقول الأول» أمام رب المعرفة ومن ربه أولى، فرب من لإرادة البقعة لأسمى، والتي هي أيضاً الحبر الأسمى، ينال كل شخص مشاركته أو مشاركتها في لكسونه.

وثانياً، فإن وجود الوصايا يؤكد بالمقدار نفسه في كل من السمود وانطاعة. بل يمكن القول إنها تتأكد بعريد من القوة هي لتتعد ذلك أن امرء يمكن أن يطيع من خلال مجرد قوة العادة، سيما ذلك الذي

يحرره في مخه التمرد، يفعل ذلك بالضرورة تحت نصير لعيني المدير. وذلك كتب القصص كذلك، من يكون أمامه كبير خط في الإغلاقات من المفهوم بين - أداتي بوضعية التي بشرها كينس من خلال القول المأثور ألا تُمر من دون أمر!

يعطينا هذا عني لأعجب مفتاح فهم العصب الموسيقي في الحقيقة، أميل ندماً بالذهاب بعيداً إلى حد المجازاة من التعقوبة المحبسة للأمان المميرة للمفهوم بين - الذي للعلاقات الإنسانية الستة تمام في مجال العلوم الإنسانية، بدأ يعلم ليس ومراراً بفلسفات القصور واللعبة هي التي توفر الأساس الأول للعصب الموسيقي بما هو عصب كوني. وهو ما يبعثنا إلى نقطة انطلاقي، وإلى الرباط الاجتماعي.

وعني ذلك سوف أهي هذه المناقشة بالضرورة، على أن وحدة الجماعة تضمن فطرياً، رغم أن هذا الإصرار قد يبدو محضاً. يحللي الفصم الأول في المحطة الواردة في علم نفس الجمهور⁽¹⁾ (Massenpsychologie) على شكل الموضوع الملعن (س) (X) الذي

(1) *Beyond the Pleasure Principle Group* - غير المنشور، فرويد. *Psychology and Other Works (1920-1922 in Sigmund Freud. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud. Assisted by Alex Strachey and Alan Tyson. 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953 1974]), vol. 18*



بضعه فزود حذف الأوت بمقدار ما هو حذف الموضوعات الخاصة بكل منها. وهذه قد تكون موضوعات وفاق أو خلاف، موضوعات مموحة أو مشتهاة؛ رجال، ساء، قطع، حصون أو حتى عقود من صدف، باختصار، أي شيء يمكن أن يتقل ما شاء، أو يدفع إلى الاستلاء. يمكننا أن نعرف في هذا الموضوع المهم (س) (x) على الموضوع الذي مع أنه قد يكون حيلياً، فهو يتحمل على كل حال مسؤولته كامل ورن الرهري بما هو محل نقص انكاس، أي المقصود تحديداً، التفصيل الذي يمكن اعباره من هـ المطور كونه دالاً آخر للقانون. انظر، مثلاً، مدى صدى تغيير الاسم، أو حتى مجرد تعديل طفيف فيه، بالنسبة إلى الذات التي تحمل هذا الاسم أم القبط الآخر، فيمثل في الموضوع الذي يصح كل شيء فيه مثله الأعلى، ويعني بذلك القائد وبالرغم من حدوث بعض الإضافة الموقعية على ذلك القائد، إلا أن القدر يتحلى فيه من جديد سواء على شكل نعر الكاريزما غير المحادعة التي يمنع بها، أو على شكل نعر جدانية نيمته (نصوعه وتألفه) (H.s Agalma)

وبمقدار ما نكتب نعبء للسجل الحياي لسائد هـ، يكون انشعجه حراً شامه، وهو شره وجودي مبرسه بعض الفلاسفه هي ابدية، والواقع، سمو أن ساترون هي هـ الانحاء.

وبمقدار ما يخلق الأمر بالدين، فهي أتمسك بالنعريف لذي

(*) نيمه (Agalma) كلمة يونانية الأصل ذات معنى هي اليونانية القديمة كل عمل في صحنه يد الإنسان مهما صغر حجمه، ويعني عن وجد الذكاء شيئاً صغيراً، لإله، وما يحس في راحة أحد على مستوى الوعي معني الرية مصدر صعب ومتعة الأكله، ويرى لاي. به تعني بالفرنسية النعوج والناو واستخدمه، بدلالة عن لأخر الصغير (h) ما هو موضوع الرية حيث يعو. "Agalma" هو ذلك موضوع الذي يحسن الشخص أن رعه سنده، ولكنه بكر في أقصى الحدود في أن يكون ذلك الموضوع سب رعه

قدمه له في التحويل ورغبة المحلل⁽⁴⁾، حيث ذكر أن هو ما يعرض
الرمزي فاعينه، لو فعه، ولو كان ذلك من خلال الحيات ومع ذلك،
وأحد لا اعتبار واقع كونه الدين مدخل المسرح حيث «يرر» عياب
انفسور أو عياب الأسم، بالمعنى المردوح لبرور ولسمظهر
احارحي، مكتبي أو أصيف أو الدس يدمع الكت - والذي هو
عمى كل حال وظيفة كل المعتقدات ذلك أن تحريف الغابور
(Fictionalization of the Law) هو التجسد بلكت (إد لاس من
كت بلا قوة قانون تمرصه). وإذا كان الدين واقعاً صلباً وليس مجرد
وهم، سواء أكان وهم السعادة أم وهم الحياة الأبدية، فهذا لأنه
يشكل فعلى مسرح العالم «السد الأقصى صد الصدق - والذي يكمن،
كما هو معروف، في أساس كل دفاع.

Moussapha Safouan, *Le Transfert et le deuil de "l'analyse"* (Paris: Éditions (4)
du Seuil, 1988), p. 15

ملحق

أود في هذا الملحق أن أعيد دائره هذا الكتاب، مما سبق أن
أشرت إليه في ملاحظاتي التمهيديه.

يحمد الفصل الأول على لتبوير بين دلالة احتراف أن اسمها
«كتابة بصويرية» وبين المعنى. وإذا استخدمت بعد «كتابة بصويرية»
فذلك لأن اكتابة «التصويرية» تدو في كتابة الدلالات، كما عرسته في
مصر حول «الغلاوي» وكنائسه» حيث حاولت أن أُرهن بأن هذا
لشكل من الكتابة هو الذي هيأ الأرضه لتحليل «الحوي» نفسه، وهو
الذي وفر السبع الذي سمحت منه ثروة الإشارات في ما يعرف
«الكتابة بالرموز»⁽¹⁾ بمصرص جمعة من اليهود انطلقت في رحلة
صد الحاموس، وأن و.حداً مهم، سأسمه «نورنور» لصغير» قبل
حلال الرحلة. وقد يتوقع المرء أن يتعامل الماحون مع المسألة كونه
قصيه طوري لتسيه أي صيادين ماري في المعبر نفسه حول ما
حدث حيث يملئ التقليد، حين يُقتل أحد الصيادين في مثل هذه
الطروف، بأن يمتع لصيدوا الآخرين عن الأكل حتى يتمكنوا من

(1) «نظر» Moustapha Safouan, *L'Inconscient et son écriture* (Paris: Editions du Seuil, 1982), pp. 27-33

الاستغناء لأعضائهم يمثل خاموس وليس أسهل من إسقاط مثل هذه الدلالة على سطح ما أو آخر. وقد يكتفي برسم حيوان إنسان على رأسه صورة نورتوار الصغير ممدداً على الأرض بجانب خاموس هي وصيفة الووفوف. لاحظ أنه بإمكان من «يحدثون زمر» هذه الكتابة التصويرية، أن يقرأوا إضافة إلى ذلك الرسالة الموجهة إليهم، مع أنها غير مكتوبة، والتي يحصهم على لأمساع عن لطعام حتى يتم الاستماع لنورتوار الصغير على كل حال ما سمته «دلالة تصويرية» هو القول إن «نورتوار الصغير قد مات»، مما يمثل المحوى الوحيد لهذه الكتابة التصويرية يصف هذا اللون، ولو أنه لا يسميها، حلاً محددة ورسمها أو كما يصحبها محششين، «صورته»⁽²⁾ - التي تشكل مبدأً إصدياً للكلام عن «دلالة الكتابة التصويرية» وليس هناك بالنتيجة ما يدعو إلى الدهشة حول واقعة تحوّل كل وحده من وحدات هذا القول عند فكّكه إلى وحدات، إلى إشارة تتكوّن من الدال الذي يرتبط بدلالته، مما ينشئ مع صيغة دي سوسير المعروفة حيداً إلا أنه لا يصف مطلقاً فكر عالم الألسنية السويسري، إذا أقبلنا على تأويل هذه الشريطة كونه زمر اتحاد (بين الدال والدلالة)

وفي الواقع، كانت محاولة البرهنة على قصور هذا المفهوم المتعلق بوقائع اللغة هي التي قادني إلى فحص محاولات بعض الفلاسفة، وخصوصاً جراس وثانيه، بناء نظرية في «المعنى» حيث قد يدل هذا المصطلح، وبإيجاز شديد، على ما يقوله الشخص، ومن دون أن يكون هناك أي انحصار بين ما يقوله وما يعنيه. وإذا قل

(2) حتى نعلم أن فلتشبين د يطقس من تحليل اللغة في عطره سانه، وبن هو النطق من حده إلى توفير جواب عن أسئلة ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر لتعريفه كمن تكون حقيقة؟

شيئاً في حين كان يعني شيئاً آخر، فإن ذلك يرجع إلى «التصميم الحواري» في ظروف تسمح بإعادة تركيب كامل لمعنيه وإذا لم تكن إعادة التركيب هذه ممكنة، فإنه يكون كاداً عسيف، وسكلام آخر، لا يقتصر الأمر على كون قضية ما لا يملك أي معنى آخر خارجاً عن محتواها أو عن مبطوفها، بل يصدق الأمر نفسه كذلك على الحقيقة التي يملك معناها في محتواها ومبطوفها، إذا تم العلق بها أصلاً، كسيرة حداء هي الصعوبات التي تجانبها أمثال هذه المحاولات. لدرجة الاستعانة في النهاية بفكرة «الشع ثنائي المعنى» على أن المفردة المدفوعة إلى هذه الفكرة تظهر أنها مجرد طريقة في النظر إلى أعضاء هذا الشعب من منظورين مختلفين. إنهم، تبعاً لأحد المنظورين، صنعوا الدلالات التصويرية والأسماء، سماء هم بالنسبة إلى المنظور الآخر، صنعوا للدوال التي يستعملونها كما تخلو لهم أهواؤهم. ذلك هو محال اللامعنى الذي لا يقال فيه شيء، بمعنى العصاة الصادقة أو الكاذبة.

أصبح لمعنى القول، بأن محال الدلالات ينقسم، بالنسبة إلى علماء التأويل إلى دلالات طاهرة ودلالات حقبة، ويعني إيجاد الحقيقة على هذا المستوى الأخير. ولكن يبقى قضية تلك الدلالات، المعترض أنها موحودة قبل أن تعرف، أي تلك التي لا تدرك أبداً أو بها في حال التكوين والولادة (In statu Nascendi).

وعلى العكس من ذلك، فإن التحليل المعنى بموضع موضوع الدال، هي ما هو بلا معنى، مما يشكل صدعاً في عالم الدلالات. إنه موضوع حد غريب على موضوع الدلالة لدرجة أن حد الأخير يحس بالمدك الملتبس بهوه، أو حلم أو عارض هو موضع دال الآخر في ذاته، وإذا حدث أن تجلى الدال في بكتة ما، بعندها وكأنها لمياً موفقة ويضاف إلى ذلك، أن التحليل المعنى يقتش عن

الحقيقة، المسببة «كونها رسالة» لم يفل، على مستوى المعنى غير الموقوع الذي يصره الدال إلى اسوحد، وهو بذلك (أي التحليل النفسي) يحصر نفسه بمعنى ما تحريياً في نطاق اللامعنى

إلا أن استقلال الحقيقة عن موضوع الدلالة يطرح مشكلة تمثل، خصوصاً، في التوفيق بين هذا الحد من الحقيقة بمقدار ما لا يمكن الذات من الإفلات منها - وبين تعريف هذه الأخيرة باعتبارها ذات كدنة، وإلى الحد الذي تصح معه معرضه للمساهمة من قبل معار معها من الكذب. ستتقدم فكرتان مطروحتان في الفصل التالي بعض الشيء على درب الإجابة عن هذا السؤال

يمكن أن نوضح الفكرة الأولى كالتالي يلاحظ كرس شميدت في نظرية الدستور (*Theory of the Constitution*) أن فكرة المساواة المتساوية أمام القانون تترك واقعة العمومية باعتبارها هي شكل انقائون⁽³⁾. إذ لا يمكن مثلاً اعتبار مرسوم إبعاد كونه قانون، ما دام يخص شخصاً واحداً فقط، يجري بحده مدياً وعنى كل حان قل وقت طويل من انتشار الليبرالية، سوى كاسط شكل انقائون الأخلاقي، بما هو كذلك، مع ما هو كوني. بمقدار ما يمكن تمثيل هذا الأخير عن لعام، كما يتميم الضروري عن الظرفي. ومع ذلك لاحظت في الفصل الذي من هذا الكتاب أنه مهم كات الراوية التي يرى انمره من حلالتها انقائون الأخلاقي، سواء كات معبيراً عن الإرادة، والتي هي نظرة كيمس إليه، أو التعبير عن العقل التنظيمي الذي يشكل موقف مائي - أي إنه سواء ردة المرء إلى اعتقاد بتأيد من خلاله «المعيار القاعدي» أو العقل (*urgrund*)، أو نم رده إلى

(3) سطر Carl Schmitt, *Verfassungslehre* 7 unveränd. Aufl. (Berlin: Duncker und Humblot, 1989)

نظام معرفي، كما يُعتر عنه في لحكم «يصح أن ... نفى الحال التي تؤكد كونه القانون، مع أنها منطق بالضرورة على الذات التي تنطق بهذا القانون، وتنطق عليها وحدها كونه بطلقة بهذه الفصية، وليس بها من يعود على الرعية المستقيمة في هذا التوكيد عيه ويتغير آخر، لا يسوع كوبة اعانوا ادياب بكلية، وذلك نسب بسبب هو أن لاداب لاسبب كلية تتحد الانقياس بين ذات ادلالة وذات الدال هـ، وبدي مثل ساس عصي لافحي، شكل القسم بين ذات الفصية وذات انطق بها¹⁴ ويشكل هذا الانقسام ذاته أساس الصرخ، جد المركزي في محددات من رجال القانون والقروسطس ومحمي قانون الكنيسة، من محتوى لقانون - الذي يعني أن يكون جيداً وعادلاً - وبين مصدره، أي إرادته «الأمير، والذي تم تلخيصه، ولكن لم يتم مع ذلك حله، بالتعبير بين جماعتي الممثل¹⁵».

ماذا يمكن أن يعني إدأ بالسة إلى الرعية أن «متلخص» من فنية القانون؟ هل يعني علينا أن نعرض أن الرعية هي بلا قانون، وبالمنحة بلا إيمان؟ هل يمكن تصور مجتمع ما لا يتق فيه أحد البنة

(14) يعني يحدث هناك حيز من تحت بعنوان *Les Figures du jugement* من مستوى اللغوي الذي يتناول فيه الرعية والقانون. إلا أن هذا العنوان هو جزء من طبيعة الأشياء المعروفة لأدب من قديم الزمان ونوع الدليل على ذلك من قبل حسمات هولاند في كتابه بعنوان *La Jeune fille le pouvoir et la mort*، حيث يحلل فيه أعمال أبقراط أثلاث الطاعية المعصية ومضحكة بابب النظر *Gerard Timot, Les Figures du jugement, les voies du droit* (Paris: Presses universitaires de France, 1993) et Geneviève Hoffmann *La Jeune fille le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique, de l'archéologie à l'histoire* Paris: De Boccard, 1992).

(15) وهذا أشهر أعمال كاتسوروفسكي بلاطلاع على كعب المسألة، *James Henderson Burns, ed. The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450* (Cambridge [Cambridgeshire], New York: Cambridge University Press, 1988), chap. 15.

بكلمة الآخر؟ لاحظ أحد العلامة مرة أن كل الأمور تجري بالنسبة إلى الناس وكأنه يتمس عليهم مجرد أن يفهموا كي يؤمنوا. ولكن قد يكون على المرء أن يسارع لإيجاد وصف أفضل لعلاقتنا الأصعب بدلالة. لا يمكن لمجتمع مكون من دوافع مولودة باستعدادات مقدية كاسحة أن يفضل شيئاً لأعضائه، لأنه قد يحاطر عبدها بوجوده منه ومع ذلك فأين تتجبر على المرء أن يحدد قانون الرعة هذا، إذا كنت هذه الأخيرة تتحدث كل طرح للقانون؟

في هذا الموضوع بالذات، أثبت درسه نظرية كيلس للمعتبر جودهها بالنسبة إلي. أن أتفق بالرأي مع بيمسب بأن «المصعب» القاعدي» الذي قال به كيلس هو عمية مصممة «إعطاء اسم للقانون» إلا أن هذه العملية هي أبعد من تكون عن الاعتبار، كما افترضت. بل هي ضرورية. تمثل الضرورة في أنه يتعين على القانون الأخلاقي أن يقدم ذاته على هدي قانون ديني، إذ حشما على الأمر بمع الكذب، من باب الاختصار الآن على هذا الجانب وحده، فليس هناك من كذب يمكن الادعاء بأنه واضح هذا القانون. بعدا هذا ثانه إلى الفكرة الرئيسة الثانية لعصلي الثاني، والتي يمكن صياغتها كالآتي: إذا كان هناك من قانون للرعة، كما يبدو ذلك ضرورياً، وإذا كان هذا القانون هو قانون بسيط خارج موضع الطق به، لماذا سيجب أن لا ننصوره باعتباره قانون الاسم، بالقدر الذي لا يقصر فيه لاسم على مجرد التسمية، وإسما هو يدل كذلك؟

أثر حمد لمناقشة هذا فكرة ثانية، حاول أن أعرضها في الفصل الثالث، مؤدوها أن قانون الاسم لا يمكن اعتباره قانوناً يفرض نفسه على الذات من الخارج، وإسما قانون يمكن هذه الذات من تكوين ذاتها باعتبارها ذاتاً مسؤوله وهكذا يتعين على الذات الاستجابة لساء الكلام ضد دعراء المعص، الذي قد لا يعرف خلاف ذلك

حدوداً عند انكاثات الإنسانية. ومتعين عليها، فوق ذلك، تحمل مسؤولية الإيمان الذي ينصمه الكلام. ومع كل الاحترام لموجب الكناطة، من يمكنه أن يحادل بأن هؤلاء راعاء، باعباره كلاماً، قد يكون أحياناً أكثر أصالة بما لا يقاس من قول حقيقي، إذ كان موحهاً إلى كائن بلا إيمان، من مثل طاعبه ما؟ وفي المحصلة، يتعين على ذلك أن تستحب لكن ما يمنع عن تبدل الكلام، باعتباره تدلاً بموضوعات يسهي بعصل الثالث بالفكرة الفائلة بأن حطر معراج المحارم يمكن اعتباره قانون كلام، سمياً على عرار الفوايس الثلاثة السابقة عليه، ومحدباً مع القتر، ومع الكذب والتعهد بالوفاء الذي تسلمه الهدية. وإذا كان هناك من حذره إلى فصل مستقل لمحت مسألة حطر معراج المحارم فذلك لأن الموضوع، على مستوى الرعة الحسنة - وهما تجدر الإشارة إلى أنها بصدد موضوع يتعين حقاً على المرء أن يعلن عن حبه له، أو يمر عن رعته تجاهه - يمكن فقد أن يكون على أساس من شعص اندي هو على وجه الدقة نقص الكائن

في الواقع، يتلشى كتاب الداب، في توقها إلى جوهر ما، في التماهي. وإذا لم تكن دأصه بعذك، فسيتلشى كياها في سما مع ذلك التماهي الفعلي، على عرار بابلون الذي يعتقد نفسه نابوبون. (الإحالة، في هذا المقام، إلى مقص «فعلي» للكائن هي بالنتيجة إحالة إلى سما يبقى محظوراً على انكاث الساطق، أو كما يقول لاكان الكائن المتكلم (parlêtre) ومع ذلك فلا شيء في النظام المرقوي لا يحتمل أن يستخدم كونه موضوعاً للتماهي الذي نجمه صورة الجسد ممكناً ولكي يصح الحطر الوارد أعلاه أو الاستحالة فعلياً، هناك بالنتيجة حاجة إلى موضوع مقاوم حذباً لهذا النوع من التماهي، مما يعني، الحاجة إلى موضوع ينصف قوامه بالخاصية المميرة بكونها صبية من عياها الفعلي. مع العلم بأن اللعب المحصر، قد يتمتع

على كل حال بالحضور بواسطة أداة التعريف التي تعرف بها بعض الألعاب ذلك الكوسي الذي لا يبدل على أي شيء محدد، من مثل القول «لحصاد» أو «الظلام»، وبالمثل، إذا كان مصدراً كائناً فرداً، يمكن اللجوء إلى حده القناع على أنها مظهر حائض، كما كانت الحال مع أبيع عباده (Dionysos) ديوبسوس^(*) الذين سادوا أفعالهم مستوحاة من الادعاء بإمكانية عدم وجود العياب، أي استحالة وجود مفصلان المفصل⁽⁶⁾. يقارن هذا العلق بين خاصية عياب الروري، والعياب الذي لا يعود كونه حضوراً هي مكان آخر لشيء محتمل، ولكنه يبقى في مكان - حدثه متماثلاً مع الموضوعات المرافقة التي يتوقف عليها التماهي المروي. وقد أذهب بعيداً فأقول، من باب التشبيه، بأن الشخص المأخوذ يدفع لرؤيته التمسكوسية (الشاملة) هي توقه لشعده من عماده، يتعين على بصره أن يقع عليه هو ذاته ومن رأيي، أن نظرية لاكان في المحار الأوبي^(**) وحدها، ومن خلال ربطها الكين الحي للذات بنفسه وعدم بصره، يمكن أن نعرض بشكل مرسوم تدخل الصورة لفضيحية كونه موضوع غير -

(*) Dionysos هو إله نساء، وجوه الكوفة والحفرة في الأساطير اليونانية. ابن زيوس (Zeus) كبير الآلهة، وأسماء الرومان باخوس (Bacchus) وأدت عبادة ديوبسوس إلى تطور الرابيديا والموسيقى العمانية.

(6) Walter Friedrich Otto, *Dionysus, Myth and Cult* Translated with an Introduction by Robert B. Palmer (Bloomington, Indiana University Press, 1965), pp. 86-91.

(**) محار الأوبي (Methaphore Paternelle) يتكون في العلاقة ما بين العمانية التي تربط الطفل بأمه بعد حياها. يكشف الطفل أن الأم شتهت شئ آخر (أي المصيب) بدلاً منه هو بصره موضوعاً جريب. إنه يترك حضوره في علة الأم وعنده عن هذا العلم في أي معاً، من خلال إدراكه أن هناك من يضع العمان الذي يوازن العلاقة بين الأم والطفل وهو الأب، أو بالأحرى اسم الأب (مجر الأوبي) وهو من يدعي دلالة العمان المتكتم لهما العلاقة.

مرآوي، والذي يصفه عيانياً فقط على صورة الجسد، يتجنب ويحفظ بمعنى ما التماهي بالتصنيف وهو بذلك يقع خارج مجال الرؤية المدققة ويصبح قبلاً نسبية، وحيث إنه قد صدمني خطأ مقارنة الدين المترب على هذا التماهي بعدد شمل الأشخاص فقط، فإني إسحمت فكره العهد الرواية، معترفاً بأنها مجرد أكثر ملاءمة لتكوين لذات انطلاقاً من واقع الآخر.

يمكنني القول من باب الاستباح، بأنه في لفصص تحديد ما هو مظهر محاري، وفي الآن عينه ما هو اسم صر مبطون للنقص، تكمن في الحيل الأخر، القصة المحرطة في المسؤولية.

تبدل انداد قصاري جهده، كونهما عضواً في جماعة، سوء أكانت عدلية أم سواها، لإحفاء عدم اكتمالها من خلال التماهي بفائد تلك الجماعة، إلا أنها لم تمت بذلك من سؤا رعتها التي نذهب إلى ما تجاوز أي نجمع وكل نجمع، بمعنى أنها حيث تكون وحيدة في علاقتها بالآخر، بما هو مركز نعة ومحاطب وليس هناك وبالشيء ما يدعو للمصاحاة حول واقعه تعرض للتواصلات بالكنه التصويرية لتتحرر من قبل هذا الميول ذاته، بالرفع من كونها شائعة وغاية لتواصل وهذا ما يعيدنا إلى نقطة انطلاقنا

في ما يتجاوز المجتمع

حوالي نهاية القرن الماضي، قدم وزير سريطاني مريارة إلى جنوب أفريقيا فدمته السلطات المحلية إلى بعض الرجال من قبيلة البوشمن، وكان أحدهم طاعناً في السن، كان لوزير يعرف أن نظام الحساب عندهم محدود جداً، ولا يتجاوز الوحدة الثالثة أو الرابعة. ولقد سأله هذا المعجور عن سنه، من باب التسمية العادية، فأجاب هذا المعجور: «أوه، أن أكثر من أكثر حيث أمني مرة، وأصغر من أكثر ذكرياتي بهجة»

أتصور أن الوزير قد فوجئ، ولكي يذهب إلى الوطن كدكت أن مدجأته لم تكن مماثلة لمفاجأتنا. لقد فوجئت بهذا الجواب، تصماً كما أفاها على الدوام في كل مرة أسمع فيها كلاماً يبرر فيه حلياً حضور الذات. «ليس بمعنى المفاضلة في هذا المقام ما بين الذات والموضوع، بل بين الذات والأسطوانة المستحقة ألياً». ومن ناحية ثانية، قد تكمن مفاجأة الوزير على الألعاب في عدم توقعه بأن يكون هناك أي شيء مشترك بينه، بما هو ممثل لحضارة عظيمة وأحد زعمائها، وبين رجل منتم إلى مجتمع أكثر بدائية. ومن الممكن كذلك أنه لم يكن يرى أي شيء مشترك بينه وبين خادمه حتى. ولا شك أنه من حين لأخر قد يسترسل في حديث عفوي مع هذا

الحادم، ولا شك أيضاً أنه يحصل على بعض المنفعة من ذلك، حيث إنه يقدم عليه من دون مدرسته رفقة على ما يقول باختصار، يقوم مثل هذا الحديث بدور نوع من العلاج النفسي اللفظي، حتى إنه يمكن القول بمثل هذا الحديث مع سعادته. ومع ذلك يظل السعد سعاداً وبطل اللورير وزيراً.

ليس هي بيتي أن أتهم اللورير بأنهم العزير المميت في الأسماء، إنه يكن بساطه بشكل مثلاً على الصل الشائع، حيث كل إنسان يرى أن خصوصيته تكسر ليس في مساوئه مع الآخرين، بل في اختلافاته عنهم، ويبدو أنه ليس هناك من يريد مما يمكن قوله حول هذا الموضوع. من الحي أن الإنسانية هي محض تجريد، فالحقيقة أن الناس يعيشون في مجتمعات ويدون على أنفسهم من خلال أسماء مختلفة، يتكلمون لغات مختلفة، ولديهم تقاليد ومعتقدات مختلفة، ونظم قرابة ودية متباينة، ومذاهب مختلفة لاكتساب المعرفة ومختلف التقبيلات، وذلك دون الإشارة إلى الفوارق في العرق واللون. ويضاف إلى ذلك، أن كل مجتمع هو مدته مكون من أفراد يحملون أسماء مختلفة، كما يتباينون في السن والحسن والتمكن، مما إذا استلنا الحديث عن أفكارهم وطموحاتهم ترمي قصتي إلى مجرد نبيان، أنه بالرغم من واقعهم وصورته مثل هذه العروق، فإنها لا تحول دون التواصل اللفظي مع صياد وحامع غلال بوشم، أو صيد مسري، أو حتى صياد سمك من مقاطعة برياني الفرنسية. هي الحقيقة يبدو مثل هذا التبادل اللفظي أسهل ربما من التواصل مع بعض الليبراليين

عد يتبدل لصري محققاً ما الذي أروم الوصول إليه من ذلك كله هل أنا بصدد الإعلان عن حبوب صدقة كونه من البشر؟ ومع ذلك ألا يشجع أيضاً أن يتكلم الناس بعبارة استجلاء بعضهم بعضاً

أكثر مما يتكلمون بتعبير عن الاعتراف بعضهم بعضاً؟ أولم نحجم
 احتراع وسائل الدمار بأخطاره ابتداءه، بقدر انتشار وسائل الإنتاج؟
 وباحتصار، إذا أخذنا بالحسبان الطريقة التي ينظم فيها الناس أنفسهم
 في مجتمعات، حتى ولو لم تكن شمولية، إلا أنها تشكل كيوها
 كياناً كدياً على كل حال، أوليس أسس قتلة، على الأقل على
 مستوى المكان؟.

وهذا ما يؤدي إلى ملامة مسألة مهمة في الفلسفة السياسية،
 أعني، مسألة معرفة أيهما يسبق الآخر، حال الحرب أم حال السلم،
 مع تأكيدنا أن هذه ينحصر أولاً أن تؤخذ بالمعنى السطحي، وليس
 بمعنى التنازع الرمزي، فبعاً لنقلد جرى عليه العديد من المفكرين
 المبرزين، اختر هؤلاء أن الناس، سواء فردي أم في عصب صغيرة،
 عاشوا في الداهية في حال حرب دائمة وعلى كل حال، كذا ينص
 على الناس، بعينه تجب يهتد لدمار الكونسي الذي تحميه حال
 (لحرب لدائمة هذه) بما تشوق على بعض السيادة، أو إخضاع
 حريتهم بطرف ثالث، كما يقول كتاب الليفيثان (*) (*Le Leviathan*)،
 يُغضى سيطرة إرساء القانون وفرصة بالقوة قد يشكل ما سبق قوله
 وصفاً أولياً وسريعاً لكل بطريات أصل المجتمع، باعتبارها مروراً من
 حال الطبيعة إلى حال الثقافة.

وليس أسهل من ملاحظته أن كل خطب حول مثل هذا الأصل
 أو العبور، هو خطاب قحيمي محض، بالمعنى الاردراني للكلمة،

(*) يعني هذه الكلمة في الأصل «حسن ماتي من الأساطير المسيحية المذكورة في
 التوراة، مما أصبح رمزاً لسلطة الأوتاراك وهي في الآن علة عنوان كتاب الفيلسوف هوبز الذي
 يدعي فيه إلى القول بضرورة توافق الناس عن الفوضى. تبادل عن سلطانهم لصالح دولة دابة
 سلطان مطلق، ما يشير أنه الحق الوحيد للحرب الدائمة بينهم.

وهو ما دعاني إلى اعتد أن كلمة «أولاً» أو «مبدئ» بمعنى الأول في نظام التفكير ومع ذلك فالنقاش مخصص في هذه الحالة للاعتراضات التحريية.

فمن ناحية أولى، الدب من يقتل دتاً آخر، ربما الإنسان يمكن أن يقتل إنساناً آخر، مما يعني أن عدوانيته غير حاصصة لأي صط عربي يمكن أن يصع لها حدّاً

ومن ناحية ثانية، لا تحصص سرعات القتل عند الإنسان إلى دوره عرربة، من مثل المعركة بين لذكور التي تشكل عصباً من دورة التكاثر لدى الأجاس الأخرى. كما أنها ليست مرسطة سقته البيولوجي. إذ ليس لدى «إنسان ارتباط «مباشر» بالعالم (لطيبي)»^(*). ما يسميه هو ذاته ما يريد «الأخرون أو يملكونه، سوء أكنب روحه أم حمارة، كما نعر عنه الوراء، وفي الواقع يريد البشر خاصته، سواء أكان بشر ماء أو بشر بعل. وإذا أحداً بالاعتار أنه لا يوجد شيء أو سلعة تؤدي بخصتها بالناس إلى التوصل إلى مفاهم للحفاظ عليها، أو تعاهم يمكن إيقاف أحدهم عن تدميرها وتدمير الآخرين الصامعين فيها، أو أولئك الذين يملكونها، يصح من الصعب أن يرى كيف يمكنهم التوصل من تلقاء أنفسهم إلى تعاهم حول أي شيء من أي نوع كان.

ومع ذلك، تبقى هناك الفصصة المتمثلة في أنه مهما كان المجمع بعائياً، إلا أن القتل يؤكّد باستمرار تدبيراً من الحظورة ذاتها التي يحدنها تدبير المعبد أو حرق الفسّم. في كل من هذه

(*) يقصد «لماذا» ذلك بأنه لا يوجد حال إنسانه فطره بشكها لخدم، فكل وجود إنساني مشروط بالثقافة والبيئة التي تولد سلوكات البشر ووجهاتهم، أو هي لشكها بمقادير متفاوتة، وبالتالي فكل شيء لدى الإنسان يمر بالشرط الثقافي

احداث، وكم فسرجه روبرت سركو، يقوم صديق في المسمر الحادري من الناس و لالهة وهذا ما يذكرنا بالتحليل الإدراكي الذي قام به فرويد لطفوس الظهير التي تخضع المجتمعات البدئية المحاذيين المستعصرين لها بعد عودتهم، قبل قبولهم في قراهم من جديد. يضمن هذا التحليل وجود قانون يحظر القتل، ويولد الاصداء عليه مشاعر الدم والدم، لا يمكن اعتبار هذا القانون قانوناً اجتماعياً، طالما أن المجتمع يسمح في الواقع قتل أعدائه. وقد تؤكد أن هذا الاستح يقتضي صبا، أن الفرد بما هو عضو في مجتمع، سر مضمناً إلى هذا الحد بما هو كذلك: أي كون جزء منه يوزح تحب وهاء الشعور بالحظيئة التي لا يورث معرفته الأفضل بكونه عضواً في مجتمع يحل من الأخوان كما أنه ليس من الصعب أن يبين وظيفة هذا القانون الذي يعلى على المييز بين قومه ولغيره، أي بين من هم في الداخل ومن هم في الخارج. إنه (لقدون) يرمز بإفصاح محال للكلام أو للعمل، إذا كنا نفضل، وذلك قبل إفصاح العباد للعبد الذي قد لا يعرف حدوداً، من دون إفصاح مثل هذا المحال.

وهذا ما يمكن قلمه أن يسميه قانون الكلام، بمعنى أنه قانون يضمن مكانه في العلاقات الإنسانية، من دون أن يكون وليد للكلام. على الأقل في المجتمعات الطفلية التي قام فرويد بتحليلها يلخص فرويد تحيله بالقول إن هذه المجتمعات كانت تنصرف وكأنها كانت تعرف اعدة القائل «لا تقتل» قبل أن يطلق بها هم إنه - أي يرمز من التخصيص من قبل، ثم كائن لا يسمح بالمقابلة (مع البشر). إنه يأمرنا، ولكنه لا يأمره، ولا يمكن لأي من أن يعق بهذا الوصية باسمه أو باسم طرف ثالث مكافئ، لا هو أنت ولا هو أنا، من دون المعرض للحظر. وهذا يعودنا إلى مشكلة أساسية في الفلسفة

«حساسيه، أي مسألة السيد المهيمس أو الطرف الثالث الذي يحفظ
النوازل بين أعضاء مجتمعها.

وحيث إننا رأينا أن حرق حطير القتل يشير مشاعره اسلم
والحطير حتى في المجتمعات التي لم يتم فيها بعد صياغة هذا
الحطير، أو بمعنى آخر، لا يشكل هذا الحطير جزءاً من لدن
لواعي، يمكن التأكيد بشكل معقول أن هذا الحطير هو ذاته الذي
يشكل السيد المهيمس المعلي، أي الطرف الثالث الذي سحبت منه
بمقدار ما نرجد في ذلك الجزء من الشخص الذي يعلت من مجرد
الصعد الاجتماعي، وبمعنى بذلك، «هي اللاوعي» سدو هذا التعبير
حد عمص، ولكن في لوفع سن أكثر عموصاً من التأكد أن الفكرة
توجد «في الرأس» أو «في الفكر» قد تكس العطفة في السؤال عن
أس، بينما نحن هنا نصدد أشياء غريبة عن مقوله «المكالم» أو قد
يكون السؤال صالحاً، بما قد يحتاج إلى مفهوم عن مكان معارض
مع ذلك الذي اعتدنا استعماله. ومهما كان من أمر ذلك، فإننا نعرف
أن المفهوم المستعمل لم يكونوا على علم باللاوعي وكانوا بالنتيجة
منقسمين إلى معسكرين متفصليين حول مسألة ما إذا كانت القوانين
عادلة وطيبة لأنها تعبير عن إرادة الله، أو في ما إذا كانت، على
العكس، تعبر عن الإرادة الإلهية لأنها عادلة وطيبة. وكان محصوماً أن
ينتهي هذا الجدل بالحرر، حيث إن الله وحده يمكن إعطاء الجواب
عن هذا السؤال ومع ذلك، فإن أنه ليس الكشف الوحيد الذي تغلب
إرادته ما، كما صرى

اشعل القانوسون القروسطيون بالمشأنة نفسها، ولو اتحد الأمر
محيي آخر وكما برهن ح هـ بيرر في كتابه تاريخ الفكر السياسي
القروسطي كان يمكن عليهم تكس مفهوم ملكية تقوم على أسس
إلهية، مستفاداً في جزء منها من الفكر الروماني، وفي جزء آخر من

اشكر للمسيحي، على ملكية وصناعة جرمانية أقامت إدعاء شرعيتها على العلاقة ما بين المثلث وباروثانه وشعبه وكما بينه كاسوروفير، أوصل هذا التوسر علماء العانول إلى التمييز ما بين حسد الممثل الحاص والعاصي، وحسده العام الذي يحس حالداً أن أرعم أن حد الحسد العام، أو «الحسد الحالدة» كما سميت تسميته، والذي أصفى عليه العانولون واقفاً صوغها، كان محدود محار لا يعطى واقعاً آخر سوى واقع منم منعزل عن كل كائن حي. إن المثلث هو اسم الاستمرارية كما صاغه أحد التقويين. ذلك أن الاسم هو خطاب ولحظته بالتركيد وزنه ولو كان مبيناً لا أنه، لا يمكن للمعبر الذهاب بعيداً إلى حد محصه نوع الإرادة نفسها التي يحورها كائن حي مرة أخرى نقلت من إرادته لسيد المعهم أو الطرف الثالث

خلال القرن الحاضر، أثبتت المسألة نفسها بشكل حد حد، بسبب تأثير مدرسه العانول المصغره، والتي كان هير كيسس أبرز ممثلها العانول، سواء أكان حقيقياً، أم أخلاقياً أم دينياً. هو تبع لهذا المؤلف تعسر على إرادة يشكل كتبه بعنوان نظرية عامة في المعايير والمستور بعد وفاته، لى حد بعيد مظهره ضد المدرسة التي تؤكد وجود بعض معايير ذات انصدق الموضوعي بحد ذاتها، والتي يعتبر أن تخصص لها كل إرادة، بما فيها الإرادة الإلهية. على كل حال، هو الجديد واللبحة المهم في عمل هذا العانولي النمساوي يتمثل في سوانه حول ما الذي يعطى، في نهاية الأمر لتسعة لإرادته واضح انصوب، سواء كان موسى، أو عيسى، أو محمد أو أي إنسان آخر شهر، بحيث نطاق معديره أو وصاياه ونحيب كيسس على ذلك بالقول إن الاعتماد هو ما يعطى هذه التسعة، وهو ما يعادل انصوب أن كل عدم المعايير يرتكر على فعل فكري، حرص على تمسره جدياً عن كل فعل إرادته، لدرجة انصوب معها أن فكرة «التمير العملي» هي

مجرد سافس هي التعبير، اكتمل كيليس بالإشارة إلى هذا السافس،
من دون أن يقدم حلاً له.

ومع ذلك، ربما يكون كيليس قد قدم لنا وسيلة مسوية برفع
التمهات المسلمين. إذ لم يعد هناك من سر حول العلمي التقدير، لأنه
هو من يعرض القديس من دون الحضور له. إلا أن ذلك يشطب
تعالیه وعبرته

صحيح أنه هو الذي يتقرر، من ينضم وحوود، لآخر الذي
يتوجه إليه الأمر. وهذا ما يساوي الشئ. إلا أن ثائته الأول لمتمعلي
تتحول عنده إلى محض حال يقوم على اعتقاد الكمي. دعوى سطر
عن قرب إلى مسألة الاعتقاد هذه

قد يعتقد أحدهم أن قانوناً ما، سواء أكان حقوياً أم 'خلاقاً' أو
ديناً، هو طيب وعادل. يمكن تقديم مبررات هذا الاعتقاد، إلا أن
هناك مع ذلك حدوداً للمبررات التي يمكن تقديمها. تعلق حجة
مبرراته هذه من وجه على لسواء بحدس التأكيد على هذه التقلبة،
لأنه تبرز عجز مفهوم 'ليس - ذاتي' المزعوم في العلاقات الإنسانية
عن تقديم الحل لمشكلة الثالث الصعالي. إنه في الواقع نضع مثل
هذا الحل، كما يشهد عليه فشل كينس تعلق حجة مبررات
الشخصي منه، ومن الضروري أن يكون الأمر كذلك أن
الشخص يتكلم من موقع يصبح له محدد وجه ومعرفته، ولكن لا
يستطيع في الآن عينه رؤية الموقع الذي يتكلم منه، إذ سيكون في
هذه الحال أسير لا وعيه. وبمعنى آخر، إنه لا يستطيع تقديم مبرراته
وفي الآن عينه صمد كونها مبرراته هو كذب، أي صمد استقلالها
عن رعيته وأهوائه. وهذا هو سبب لحولنا إلى لأنها كي نشهد على
طيب ويمانياً إلا أن أعاد صمد كان صدقاً على الأغلب في قناعه
أن مصالح أيونان وسفدرهم على طرودة، كانت أهم من لا يقاس

من حياة الله وكذلك، فمن الأرجح، بأن فعل تصحيه هذا (بأنه) كان محض دفعاً آخر من نوع ما، ثم يكن بمقدور روجه أن يصحح عنه. مثلث نوكرسيا نفسها لأنها كانت تعتقد بأنه من الأشرف لروجة رومانية ذات مقام رفيع أن تتحمل الموت من أن تتعرض للاعتصاب، إلا أن البعض نساءن حول ما إذا كانت المسألة تتعلق بالأخرى بعقاب على المتعة المعرطة الكاملة هي التعرض لفعل الاعتصاب ذاته. وإذا أحداً مثلاً أكثر عمومية وشوعاً، فيمكن الاستأول حول ما إذا كان دعاء واحد عدم رغبة ما يملكه الجار أو الشهدائه، يعني بالضرورة أن المرء متحرر من مثل هذه الرغبات؟ وبالتأكيد فإنه من الأكثر واقعية الافتراض بأن الدفاع المستتب عن مثل هذه القوايس يحدثت بحديداً عندما يضمن المرء مثل هذه الرغبات. إما هل يعني هذا إداء، أن السلطة المتعالية تكمن، في نهاية المطاف، في رغبة ولا قانون؟

من المحال أن يكون الأمر كذلك. لأنه، لو كان كذلك، لما ألزم أحد بأي كلمة من أي نوع كان، حتى بكلامه هو ذاته سبهاً عنده السبب من الحقيقي والرائف، ولا تعود بكلمات عليها من قيمة سوى كونها مجرد أصوات، لا يمكن قيم أي مجتمع، أو أي استمرارية، عندما يفقد للكلمات مبدئياً كل قوة الإكرام التي تمنع بها، وعندما لا يعود أحد يعول عليها يصح كل من المجتمع والاستمرارية ممكن لأن بكلمات قيمة، بحيث يعني هو أي شيء، أولاً بعدد سره أنه حقيقي، أو بمعنى أن بعدد السمع إليه أنه حقيقي وبالتالي لا يعود السؤال يمثل في معرفة هل أن الرغبة محددة بعض القوايس أم لا، بل هو يمثل في اكتشاف ما هو نوع هذه القوايس

وبعد سقى أن رأينا أن خطر القتل هو أحد هذه القوايس، وأود أن

«صيف أنه يحجب عدم الاحتفاظ بين هذا الحظر والقانون الوضعي الذي يعاقب على القتل، ذلك إنه حتى ولو أضافك لقانون، فإنه لا يستطيع أن يحجبك تشعر بالدماء وإذا كان الشعور بالدماء يظهر حتى في فعل شديدي مع القيم الاجتماعية، من مثل قتل لعدو، فمثلت لأنها تكون، في مثل هذه الحال، بضد قضية رغبة عامته غير بحد ذاتها الدماء والدم.

ليس هذا لحظر هو الحال الوحيدة فعدوا يحدث آثاره من حيث لا أحد يدري من أين وهكذا، يحدث أحياناً أن أحضن بضد دوافع شعبي، بحيث أجمعها إلى المصلحة العامة، أو مصلحة المجموعة وقد أفعل ذلك من حسن نية بمعنى أنني لا أشك ابنة، ومن باب أولى من دور الاعتراض بأي رغبة من أي نوع كنت من جاني بالكد، ومن دور استعمال حسن نية مستعني بعدم شيء وهكذا قد يكون بعير «حذع» نفس من دور عدم ما «بلا معنى إذا كنت كيداً واحداً متكاملًا وهو كان الأمر كذلك، فساكنون على الأغلب ما أقوله، أي ساكنون لحظاظ الذي أشير فيه إلى نفسي بالضمراء» وعلى العكس، فإذا كان لهذا التعبر من معنى، فربما سيضمن عندها كون جزء مني ساعد من معرفتي، ومن مررعتني كليهما، وأن الدافع لحظاتي سيقتل خارج حصتي وهو ما يبدو عليه الأمر في الحقيقة، إذ إن الحقيقة لمحدوده محدودة على مستوى شخصي، لذلك بعدة أساليب متنوعة، بما فيها سرورها ذاتها، هذا إذا لم يقف عند النتائج الكثرية أحباب التي سرح عن كدته برته ولا إرادته، وهي فقط تقوت القساعات أفضل بشكل متصم، قد يتذكر لغاري حجاج أرسطو بضد «حفظاً الحكيم» Amarti، الذي شكل عالم المر حبيب. وهو ما يؤدي بنا إلى قانون آخر، يمكن صياغته كالتالي. وكما قد أشعر بالدماء بضد رغبة أحبابها، كذلك أيضاً نحن

مسؤولاً عن كسبي التي أحملها بصلد حقيقة ماء، حتى من دون
لعمري للمحاكمة. وأقصد بذلك أنه يجب عدم الخلط بين هذا
القانون والمعيار الذي يمنع علينا الكذب بالنتيجة. إذ إن المعيار في
هذه الحد هو قبيحة في حين أن القانون هو واقع، بغضاً لنتيجة اندي
حقيقة كبس الكثير من الورن

أهلق فرويد على هذا القانون بسميه «عودة المكسوت» الذي
يعني من وجهة نظر التحليل النفسي، بمشكلكه «ثالث» أو الإله
المنهين. ومن الواضح كذلك أن التحليل النفسي يحرص على البحث
عن هذا ثالث في مجرى الرغبة على أن المقصود هو ليس لرغبة
بالمعنى الشائع بكلمة، حيث يشكل بعض القانون، وبما بالآخرى
لك الرغبة التي بمحصول القانون كأنها. وبذلك كانت الرغبة من لحم،
فرب القانون هو عظمها (الذي يسهل)، فكيف ينسى ذلك؟

يشيع كلام المحللين النفسيين عن «السيب الثلاثية للأوديب» إلا
أن توصيفاتهم الفعلية، كما هو حال توصيفات فرويد لا سر عملياً
استخدام هذا المصطلح سمع فقط عن الطفل وأبيه، الذي هو
عريته، والذي يعطى لروايات القتل لديه حصتها لأثره على شكل
قتل الأب، في الأب عنه الذي يجذب فيه هذا الأب مقادير مساوية
من الحب والحقد. وهو ما يساوي اثنين، أي تحديداً، الأول الذي
يميلك والآخر الذي يربح في أن يميلك، في حين تكون الأم
موضوع هذا الشاغل

هناك شيء لا يستقيم بصدده هذا التوصيف إن الأم هي قطعاً
أبعد من أن تكون مجرد موضوع ومنها تحديداً يأخذ الطفل العناصر
التي يشكل منها حياته التي تحول بذلك إلى مطالب، والتي يضاف
إليها بعد ذلك الحب فصاعداً طلب أن يكون محبوب، بعنرف
المحذون حقاً بأهمية الحب الأعمى، إلا أن احترامهم الفكرية

حول قصية خروجات الحب هذه، الأسب لباء السواء، تحابب فعلاً
 لمقطه الحسنة، المتمثلة تحديداً في كون الحب الأمومي ليس
 مفتوح النهاية، بل هو مقيد بالبقاء ضمن علامات - حدودية تستخدم
 على وجه الدقة لمحافظة عليه كونه حباً حليفاً، مغزى من أي رغبة
 حسية. وهو ما يعادى لقول بأنه يقع على عاتقها، في المقام الأول،
 مهمة إدخال الطفل في ما يمكن تسميته «النظام الرمزي»

ومع ذلك يعين على العلامة - الحدودية أن تدرج في اسم تدل
 على ذاتها من خلال، وهي جند مدرجة في الاسم الذي يظل إلى
 الطفل، والذي يحدد له موقعاً في نسب معين وإذا كانت السلالة
 أبوية، فيكون هذا الاسم هو اسم الأب بعبارة «اسم استمرارية»
 مرادفه، إذا شئت القول، جسده المتحالف، وهو الدليل على العلامة -
 الحدودية عبر الأجيال. أم إذا كانت سلالة أموية، فإن واقعة حمل
 اسم جدته سلالة لأم هي التي تدل على قانون حفر سماح المحرم
 معها، أو مع أي امرأة أخرى يمكن أن تسمى «أماً» وحدث عندما
 تمتزج السلالة الأموية مع نظام تصيب للقرابة تمثل المقطع الحسنة
 في أنه يعين على العمل أن يخسر دلالة الاسم هذه في لحظة ما
 عندما يدرك أن هذه علاقة بين رغبة أمه وبين الفصيص الذي هو
 لعصو الذي يحمله زوج الأم، والذي يدعو «الطفل الأب» سواء
 أكان الشخص الوحيد الذي يحمل هذا الاسم أم كان هناك عدد من
 «آباء»، كما هو الحال حين نسمح لسلالة «أبوية ذاتها مع نظام
 تصيب للقرابة لا تعني «الأبوة» (Pater) بالضرورة «الشخص»
 (Genitor). إذ هناك محتملات تحهل دور الأب في «الإحصاء»
 وحتى ولو سلمنا بذلك، فإنه من لصعب التصديق، بأنه بموجب أي
 جماعة رياضية ملاحظة وحول الراوح، كي يوجد فعل. ومع ذلك،
 عند اختيار مجتمع ما تجاهل هذه الحقيقة، وإرجاع الحمل إلى روح

ما. على كل حال، فإن «خبرة العلامة - الحدودية، أو خبرة اسم (الأب) الذي يُحظر على الأم أولاً وعلى القاص من بعدها انحداس من الحسية والمرقة المعنوية - يترك علاقة رغبة الأم بالقصص يكفي لجعل الطفل يشعر بأنه محروم من أي شيء قد يحتاجه كي يصبح كل شيء بالنسبة إلى الآخر، بحيث يقع ضمن سلطة تشريع صورة نخوت إلى رمز قصص الكيباب، أي تحدثاً، صورة القصب، يشعر الطفل، في علاقه مع هذه الصورة عبر المرافقة، بعدم كمال ذاته أو تمامها، وعدم الرضى عن صورة جسده، والتي حل ما يمكن أن يظهر عليها هو بعض صورة القصب، ذلك أن هذه الصورة عبر لمرأوية نسب ذلك الإحساس بالظلمة التي تجعل مادلاً كل ما هو خاص عنه، كما أنها نسب الإحساس بالهوية المعقودة التي تدفع عن إلى التعاضات التي لن تستردها أبداً ولكي يعوض عن نقص كيباب، قد يلجأ الطفل إلى التوظيف الوجداني للمعقودة الساسية. إلا أن لهذا التوظيف الوجداني أخطاره، إذ لو كان الطفل راضياً كفاً عن صورة ولا شيء عداها، فهي مكد بقي عداها لأي موضوع كان؟ في الواقع، إن حظر مدح المحارم الذي يحدد الكنت «الأولي»، والذي تنصح ناره حاراً عن علم الشخص وسيطرته، هو العائون لدي يحكم تكوين موضوع الرعة

ذلكم هو نسب أهمية إعطاء جواب على لسؤال دي الطابع العنصري الذي يطرحه الشخص - والمصنف يكونه «كمدلاً» أم لا، والمتعلق كذلك يكونه قصصاً أم لا - وهو جواب ينص على أن الشخص ليس هو شيئاً من هذا القبيل (نسب قصصاً)، مما يرسخ فوراً نقص كيباب، وهو ما يشكل باحتمال الجواب الذي يضع حداً نهائيًا لنقصية. تقع هذه المهمة، المعروفة باسم النسوية الأدبية، على عاتق الرجل الذي يحدث السقطه في اندرة لمرله، والذي يحاطه

لنفس كونه ثأً ذلك أنه، حتى في المجتمعات الأموية، فإن السلطة معرّبة تعود إلى الروح، ليس بالضرورة ما هو لمحب، بل نسب كون الأم التي تعتمد حياة الطفل حصناً على حبه، تبدو كونه كياناً كئي القدرة أو كونه بروه حليصة حيث يعطي أو يمنع كل شيء.

يبدو الآن بوضوح أن هذا الرجل، أي الأب، قد تشكل فعلاً الثالث نواعي الحي، ومع ذلك فإنه مجرد لوكيل أو ممثل للحدود نوحه الذي يمكن للمرء أن يصفه شيء من ثقة بالكونية، والذي يسمى إله في نهاية المطاف ما يمكن أن أطلق عليه «السلطة التصورية» وقد رُدى الكلام بدقه، تبدو عمدة الأوديب مكتوبة من أربعة حدود وليس ثلاثة⁽⁵⁾.

وعليه، فهل من الممكن وجود مفهوم سيادة، أو على أي حال مفهوم يمكن معرفته بطريقة أخرى من خلال التمرجعية الاجتماعية للحدود ومؤسسة السلطة؟ يقدم لنا العرض لوارد أعلاه كل المبررات بتفكير بأن هناك سيادة بالمرء، وهي سيادة تمشي في التحلي عن الحاشية الحاشية لكل سادة، أي حاشية من القانون وحرفه.

يقول الرواية، بأن حراً لا يمكن مع حبه عند مدح حق، بعد تحقيق النصر عظيم، وحين رفع رأسه، رأى رجلاً جالساً على الحبل فوقه استطاع عصاً، فصعد وصرح بالرجل سائلاً إياه «من تكون

(5) جرى العرف في وسط النحل العنسي وأنثاه مخدث عن شطب الأوديب ليشب بالظن، ولام، لأن ما يشكو التومعات ابتلاء التمييزية لهذا الشب ويعيد ذلك صيغته هذا المفهوم بزمانيته البعد الرابع، أو أحد الرابع التاميم بملامحه بين (أنا) بالثوث وهو القانون، ما يميل العلاقة لأوديبية رباعية وهي أصابعه ذات، ورب حاسم في سائر دور انقاسون بغير الذي يصبط العلاقة بين هذا ثالثوث، ويد حبه في النظام المرمي الذي يعبر انشراط الإنساني ويجعله ممكناً.

كي متحرراً على الحلبوس، على مبي؟ أحاب الرجل؟ سسري
 أنساني من أكتوب من دون اب نحسري من تكون أنت؟ «أنا على
 رأس هـ الحسري الذي تـ هـ هناك في الأسفل» «ومن هو فوق؟»
 «القطيع، العبد مارشال» «فوق القبلد مارشال؟» «فقط الملك هو
 فوق القبلد مارشال» «ومن فوق الملك؟» «لا شيء فوق
 الملك» حسناً، أنا هو هـ «لا شيء» قال الرجل، مشيراً بـ إلى
 القفظة التي يكون عندها كلها متساوية - بالرغم من أن قد لا يكون
 جميعاً على درجة متساوية بـ.

ثبت المصطلحات

عربي	فرنسي	إنجليزي
الآخر الكبير	Le Grand Autre ,A	Big Other (A)
أخيهوله	Fiction	Fiction
اسم الأب	Nom du pere	Name of father
امتناع (قاعدة)	Abstinence (Regle de)	Abstinence (Rule of)
أنا	Moi	Ego
إنكار	Denegation	Negation
تأخير	Duachronie	Duachrony
تجاذب وجاذبي	Ambivalence	Ambivalence
تحويل (صرف ، عطف)	Transfert	Transference
رداء حر (قاعدة)	Association libre	Free Association
تزامن	Synchrone	Synchrony
تمثّل	Identification	Identification
تمثّل مرآوي	Identification Speculaire	Specular Identification
تمثّل	Représentation	Representation
حظر متاع المحارم	Tabou de l'inceste	Taboo of Incest
حصاء	Castration	Castration
خيالي	Imaginaire	Imaginary

Signifier	Signifiant	دال
Wish	Désir	رغبة
Symbolic	Symbolique	رمزي
Phobia	Phobie	رهاب، خوف
Symptom	Symptôme	عارض
Return of the Repressed	Retour du refoulé	عودة المكبوت
Symbolic Phallus	Phallus symbolique	فلسف رمزي
Proposition	Proposition	عقوبة
Repression	Refoulement	كبت
Metonymy	Metonymie	كناية
Unconscious	Inconscient	لاوعي
idealization	Idéalisation	مثله
Paternal Metaphor	Metaphore paternelle	مجاز أبوي
Signified	Signifié	مفهوم
Specular	Speculaire	مرآوي
Mirror Stage	Stade du miroir	مرحلة المرآة
Resistance	Résistance	مقاومة
Propositional Attitude	Attitude propositionnelle	موقف عقوبي
Enunciation	Énonciation	تعلن
Formalised Theory	Théorie formalisée	نظرية مصورة
Obsession	Obsession	وسوس

المراجع

1 - العربية

كتب

لاسلتر، دون و ح ب بولاس معجم مصطلحات التحليل النفسي ترجمه مصطفى حجابي، ط 4، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002.

2 = الأجنبية

Books

Adams, J N *The Latin Sexual Vocabulary* London Duckworth, 1982

Allingham, Michael *Unconscious Contracts A Psychoanalytical Theory of Society* London New York Routledge and Kegan Paul, 1987

Arendt, Hannah *The Origins of Totalitarianism* New York Harcourt, Brace. [1951].

Austin John Langshaw *How to Do Things with Words* Edited by J O Limson and Marina Sbisa 2nd ed Oxford Clarendon

Press, 1975. (Wilham James Lectures, 1955)

Badcock, C. R. *Madness and Modernity: A Study in Social Psychoanalysis* Oxford, England: Basil Blackwell, 1987

Baker, Gordon P. and M. S. Hacker. *Wittgenstein: Meaning and Understanding: Essays on the Philosophical Investigations* Reprint with Corrections Oxford: Basil Blackwell, 1992

Balentine, Samuel Eugene. *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* Oxford, [Oxfordshire], New York: Oxford University Press, 1983. (Oxford Theological Monographs)

Blöy, Leon. *Le Salut par les justs* Paris [s. n.] 1914

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age* Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1983. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Bourdieu, Pierre. *Choses dites* Paris: Éditions de Minuit, 1987. (Le Sens commun, 78)

Burkert, Walter. *Greek Religion* Translated by John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985

Burns, James Henderson (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450* Cambridge [Cambridgeshire], New York: Cambridge University Press, 1988

Caldwell, Richard. *The Origins of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth* New York, Oxford: Oxford University Press, [1989]

Currie, Gregory. *The Nature of Fiction* Cambridge, [England], New York: Cambridge University Press, 1990

Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation* Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1984

Davies, Martin. *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in*

Philosophical Logic London, Boston Routledge and Kegan Paul 1981 (International Library of Philosophy)

Derrida Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* Translated, with an Introduction by David B. Allison, Preface by Newton Garver Evanston, Ill Northwestern University Press, 1973 (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

Desanti, Jean-Toussaint *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science* Paris Editions du Seuil, 1975 (L'Ordre philosophique)

Dover Kenneth James *Greek Homosexuality* London Duckworth, 1978.

Dumezil Georges *Idees romaines* [Paris] Galimard, 1969 (Bibliothèque des sciences humaines)

Dummett, Michael A. E. *Truth and Other Enigmas* London Duckworth, 1978

Eco, Umberto. *Les Limites de l'interprétation* Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher Paris B. Grasset 1992

Elster, Jon *The Cement of Society: A Study of Social Order* Cambridge [Eng.and]. New York. Cambridge University Press, 1989 (Studies in Rationality and Social Change)

Frazer James George *Folk-lore in the Old Testament Studies in Comparative Religion Legend and Law* London Macmillan, 919 3 vols

Psyche's Task: a Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions London Macmillan and co., 1909

Freud, Sigmund *La Naissance de la psychanalyse Lettres à Wilhelm Fliess notes et plans, 1887-1902* [Paris] Presses universitaires de France, 1956.

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud, Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. London: Hogarth Press, [1953-1974]. 24 vols.

Vol. 2 *Studies on Hysteria, 1893-1895*, by Josef Breuer and Sigmund Freud

Vol. 6 *The Psychopathology of Everyday Life*, [1901]

Vol. 13 *Totem and Taboo and Other Works, 1913-1914*,

Vol. 18 *Beyond the Pleasure Principle: Group Psychology and Other Works, 1920-1922*

Gauchet, Marcel. *Désenchantement du monde. Une Histoire politique de la religion* [Paris]. Gallimard, 1985 (Bibliothèque des sciences humaines)

Gellfray, Christian. *Le père et la mère. Critique de la parenté le cas makhwa*. Paris: Editions du Seuil, 1990

Gowczewski, Barbara. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes rités et organisation sociale en Australie*. Paris: Presses universitaires de France, 1991 (Ethnologies)

Grant, Robert McQueen and David Tracy. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2nd ed., rev. and enl. London: [SCM Press], 1984.

Greider, William. *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. New York: Simon and Schuster, 1987

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge, [England]: New York: Cambridge University Press, 1991 (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Hoffmann, Genevieve. *La Jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Attique classique*. Paris: De Boccard, 1992 (De l'archéologie à l'histoire)

- Hooker, Morna Dorothy *From Adam to Christ: Essays on Paul*
Cambridge [England], New York: Cambridge University
Press, 1990
- Jakobson, Roman *Selected Writings*. S-Gravenhage: Mouton &
Co., 1962 - 1988. 8 vols.

Vol. 2 *Word and Language*. The Hague: Mouton, 1971
- Jones, Ernest *Essays in Applied Psycho-Analysis*. London:
Hogarth Press, 1951. 2 vols. (International Psycho-Analytical
Library, no. 40-41)
- Kantorowicz, Ernst Hartwig *Frederick the Second 1194-1250*
Authorized English version by E. O. Lerner, with Seven
Maps. London: Constable and Co. Ltd., [1931] (Makers of
the Middle Ages)
- Kardiner, Abram *L'Individu dans la société: Essai d'anthropologie
psychanalytique*. Avec un avant-propos et deux études
ethnologiques de Ralph Linton, Introd. de Claude Léfort,
trad. de l'anglais par Janette Prigent. [Paris]: Gallimard,
1969. (Bibliothèque des sciences humaines)
- Katz, Jerrold J. *Cogitations: A Study of the Cogito in Relation to
the Philosophy, of Logic, and Language and a Study of them in
Relation to the Cogito*. New York, Oxford: Oxford University
Press, 1988.
- Kelley, Donald R. *The Human Measure: Social Thought in the
Western Legal Tradition*. London; Cambridge, MA: Harvard
University Press, 1990.
- Kelsen, Hans *General Theory of Norms*. Translated by Max H.
Rehder. Oxford, [England]: Clarendon Press, New York:
Oxford University Press, 1991.
- Kirk, Geoffrey Stephen and John Earle Raven. *The Presocratic
Philosophers, a Critical History with a Selection of Texts*
Cambridge, [England]: University Press, 1957.

- Kroeber, Alfred Louis *The Nature of Culture* [Chicago] University of Chicago Press, [1952]
- Katsch, Ernst *Verheissung und Gesetz Untersuchungen zum sogenannten Band am Alten Testament* Berlin, New York De Gruyter, 1973 (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Beihefte; 131)
- Lacan, Jacques *Écrits: A Selection* Translated from the French by Alan Sheridan London Tavistock Publications, 1977
- L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960* Texte établi par Jacques-Alain Miller Paris Editions du Seuil, 1986 (Le Champ freudien, nouvelle série)
- Laplanche, Jean and J. B. Pontalis *The Language of Psycho-Analysis* With an Intro. by Daniel Lagache Translated by Donald Nicholson-Smith London Hogarth Press, 1973 (International Psycho-Analytical library, no. 94)
- Leeuw, Gerardus van der *La Religion dans son essence et ses manifestations Phénoménologie de la religion* Trad. Jacques Marty Édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur, Paris Payot 1955 (Bibliothèque scientifique)
- Lévi-Strauss, Claude *The Elementary Structures of Kinship Les Structures élémentaires de la parenté* Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, editor Revised ed. London Eyre and Spottiswoode, 1969
- The Jealous Potter* Translated by Bénédicte Chorier Chicago University of Chicago Press, 1988
- Maistre, Joseph de *Considerations on France* Translated and Edited by Richard A. Lebrun Introduction by Isaiah Berlin Cambridge, New York Cambridge University Press, 1994 (Cambridge Texts in the History of Political Thought)
- Malinowski Bronislaw *Sex and Repression in Savage Society*

London & Paul, Trench, Trubner and co., Ltd New York
Harcourt, Brace and company, inc., 1927 (International
Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia
An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family
Life among the Natives of the Trobriand Islands British New
Guinea.* With a Preface by Havelock Ellis. with 96 Full-Page
Plates and Figures London: G. Routledge and Sons, 1929

Maly, Ernest *Grundgesetze des Seins Elemente der Logik des
Willens* Graz. Leuschner und Lubensky, Universitäts-Buch-
handlung, 1926

Mauss Marcel *The Gift The Form and Reason for Exchange in
Archaic Societies* Translated by W. D. Halls, Foreword by
Mary Douglas. London. Routledge, 1990

McAuliffe, Jane Dammen *Qur'anic Christians An Analysis of
Classical and Modern Exegesis* Cambridge New York.
Cambridge University Press, 1991

McCawley, James D. *Everything that Linguists Have Always
Wanted to Know about Logic but Were Ashamed to Ask*
Oxford Basil Blackwell. 1981

Nicholson, Ernest Wilson *God and His People Covenant and
Theology, in the Old Testament* Oxford Clarendon Press.
New York. Oxford University Press, 1986

Otto, Walter Friedrich *Dionysus Myth and Cult* Translated with
an Introduction by Robert B. Palmer. Bloomington: Indiana
University Press, [1965].

Parker, Robert *Miasma Pollution and Purification in Early Greek
Religion* Oxford [n. pb.], 1990

Rey Jean-Michel *Paul Valéry l'aventure d'une oeuvre* Paris Ed
du Seuil, 1991 (La Librairie du XXe siècle)

Ricoeur Pau *The Conflict of Interpretations Essays in Hermene-*

neutics. Edited by Don Ihde, Evanston, Ill. Northwestern University Press, 1974 (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Ricoeur, Paul, Essays in Hermeneutics, [1]).

Safotian, Moustata. *L'Inconscient et son scribe*. Paris. Éditions du Seuil, 1982.

— Lacaniana. *Les Séminaires de Jacques Lacan 1953-1963* [Paris]: Fayard, 2001. (Histoire de la pensée)

Le Transfert et le désir de l'analyste. Paris. Éditions du Seuil, 1988.

Sahlins, Marshall David. *Culture and Practical Reason*. Chicago. University of Chicago Press, 1976.

— *Stone Age Economics*. London: Routledge, 1972 (Routledge Classic Ethnographies).

The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology, Ann Arbor. University of Michigan Press, 1978.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab, Cambridge, MA. MIT Press, 1985 (Studies in Contemporary German Social Thought).

— *Vergassungslehre*. 7 unveränd. Aufl. Berlin. Duncker und Humblot, 1989.

Shahrastani, Muhammad ibn Abd al Karim. *Livre des religions et des sectes. I. Les fidèles des religions scripturaires*. Trad. avec introd. et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Leuven. Peeters, 1986. (Collection UNESCO d'oeuvres représentatives. Série arabe).

Strawson, Peter Frederick (ed.). *Philosophical Logic*. London. Oxford University Press, 1967 (Oxford Readings in Philosophy).

——— *Logico-Linguistic Papers* London: Methuen, 1971

Sykes, Stephen W. (ed.). *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*, Cambridge, [England], New York: Cambridge University Press, 1991

Timsit, Gérard. *Les Figures du jugement*. Paris: Presses universitaires de France, 1993. (Les Voies du droit.)

Les Noms de la loi. Paris: Presses universitaires de France, 1991. (Les Voies du droit.)

Trites, Allison A. *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1977. (Monograph Series - Society for New Testament Studies. 31)

Weiner, Annette B. *Women of Value: Men of Renown: New Perspectives on Trobriand Exchange*. Austin, TX: University of Texas Press, 1976

Ziesler, J. A. *Pauline Christianity*. Rev. ed. Oxford: New York: Oxford University Press, 1990. (Oxford Bible Series)

Periodical

The Guardian, 14.1.1991

Conference

L'Interdit de la représentation. Colloque de Montpellier, 1981,
Textes rassemblés par Adeline et Jean Jacques Rassal. Paris:
Seuil, 1984

المهرس

- 1 -

- أليهم، ميكائيل 119
 من حرم، علي بن أحمد. 45
 أرخبيلس 44
 أرسطو: 46، 99، 174
 فريدت، حنة 46، 140
 الاستلاب: 122
 ألسيادس. 26
 «أما العظمى 59
 لأشروسولوجيا: 9، 10، 15،
 97، 117
 الانسان «اجتماعي: 24
 الإنسان الاقتصادي: 24
 أورفيه 84
 أوسن، جون: 38
 أوغسطس (العديس) 44
 إيكو، أمبرنو 142

- ب -

- بذكوك، كريستوفر روبرت
 119
 بلومبرغ، هار 79
 بوفيلر، إيوجين 120
 بنم، جيري 24
 بولس (العديس) 51 - 54،
 135
 بومانارت، ديلون 161
 بيرر، جيمي 170
 بيكوك: 40

- ت -

- مارسكي، ألفرد 47
 «الأول السحلي، العديس» 51،
 99
 نايمور 114

الجدد، ألوجدني 119 - 120،

126

الحنين، الحنني 12، 19، 21،

26، 29، 32 - 33، 60،

103، 118، 120، 122،

135، 140، 145، 157 -

158، 175

التصميم، الخواري: 36، 157

التصميم، لطفي 36

توم، مارس 27

تيمست، جبرود 160

- ث -

اثوره، الإبراهيم 21، 27

- ج -

جاكوسون، رومان 43

جرائت، روبرت: 54

جرايس، سول: 35 - 38، 47،

55، 156

جلوشتكي، بربرا 111

جومر، إرنست، 128 - 129،

135

جغراي، كرسيان 127

جيلوم، بول 104

- ح -

الحب، الأمومي 175 - 176

الحرب العالمية الأولى 21

الحرب العالمية الثانية 17

الحرب الشيوعي المصري 21

الحلم 16، 45، 50 - 51، 56 -

59

- ح -

الخطاب، الأسعوري 115

الخبر، الأسمى: 73، 150

- د -

ديدا، حاك 95

دافيدس، دويالد 38

ديبس، ميريس 40

دريوف، فان 139

دوركهايم، إميل: 24، 79

دورس، لورس 21

دورانت، جان نوسان 110

دوميريل، جورج 80

دون، جاسم 92

- ذ -

الذات، ابواقية 71

- و -

- رأي، جان ميشال 81
لربط الاجتماعي 145، 146 -
146، 151
دعمل، برتراند 44، 165
دتكور، بول 48 - 51، 54، 56

- ز -

- الزواج الخارجي 114
دسكتر، جون 93

- س -

- سافير، مارشال دافيد 128
سايروب، ريشارد 83
سمواس، كلود ليفي 100
103 - 104، 106 - 114،
116 - 117، 148
سمواس، شتر 47
سفيح المحرم 10، 15، 85،
103، 106 - 112، 114 -
118، 124، 127 - 128،
31، 161، 176 - 177
سراف، 19، 26
سموسر، فريدريك دو
ميبورلي، بونا 31

- ش -

- شومبرجر، مارك 17
شميت، كيرل 158
لشهرستي، ابو الفصح دح
الدين 75، 150

- ط -

- الطوعية 117، 124

- ع -

- لعصب اوسوسي 151
عقدة لأوديب 128 - 130،
177، 78
عدم الاحتماح 106
علم السؤول 10، 32، 47 -
49، 54، 56 - 57
علم نفس الأنا، 119
علم نفس الجمهور 15،
لعامة الإنهية 78، 91

- غ -

- الغريزة أحسه 109
غوشه، ماسيل 78

- ف -

- فاجوري، عدل 14

- قال، فرسوا 145
 فاليري، بول 81
 فاسر، أسب 129
 فتعشتاير، ثودفيع 49، 156
 فرويد، سيغموند 15 - 16،
 21 - 22، 26، 29، 31 -
 32، 39، 46، 49 - 51،
 54، 56، 60، 88 - 90،
 93، 96، 100، 103، 114 -
 120، 122، 124 - 126،
 143، 147، 149، 152،
 169، 175
 فريجه، حومب 44
 فريزر، حابيس 89 - 93
 فيه اللغة 17
 افكر العربي 12 - 13، 21
 فكرة النسوة 79
 فكرة لروح الجماعة 120
 فكره المعهد النورانية 163
 فكرة انحرز انعملي 171
 فكرة المفاضة 100، 101
 فكره النورانه المكنسه 120
 فلايس 96
 الفلسفة التحليلية 31 - 32، 44
 فلسفة القانون 9 - 0،
 فير، ماكس 140
 فيرادو، ميشال 27
 - ق -
 دعدة الامتاع 24
 دعدة انداعي، لخر 24
 خاسون الاسم 77، 84، 135،
 140، 160
 أنطون الرومي 134، 136
 قانون لكلام 8، 10، 169
 القومية العربية 21
 - ك -
 كاتر، حبرولد 43
 كاردبر، إبراهيم 129
 كالدويل، ريشارد 119
 كستوروفيتس 82
 كاتعد، إيمانويل 66، 103،
 158، 161
 الكشانه التصويرية 155 - 156،
 63
 كروبر، أنعد 90، 115، 117
 كلاين، ميلاي 119، 134
 كوتش، ارست 137 - 39،

- كوراد، جورف 24
 كوهلر، فولفغيمغ 104
 كينيسى، هاسر 63-75، 95،
 125، 150-151، 158،
 160، 171-172، 175
 كيلى، دوبالدر، 80
 - ل -
 لاكان، جاك 7-8، 10، 11،
 16-20، 24-27، 30-31،
 58-59، 71، 76،
 94، 127، 131، 134،
 136، 142، 161-162
 اللغة الطبيعية 37، 47
 الموعزيمات 110
 لسوك، جود 51، 64-66،
 74، 79-80، 104-105،
 107، 122، 127، 136،
 139، 173، 178
 لويس، ديفيد 37
 ليشتنر، جورج 63
 ليمور، كلود 129-130
 - م -
 مارشير، تيري 27
 ماركس، كارل 50
 ماك كاي، كولن 8، 14، 22،
 26-27
 مالبويسكي، بروسلاو 100
 ماله، إ 27
 ميرسوب، إميل 104
 مامستر، جورف دو 77
 مبدأ البداية 99
 مبدأ معادور 37
 المنحدر، لامي 131، 162
 مذهب الصمير الخفي 94
 المساواة، الفبرالية 158
 المنحدر انقاعدي 71-73، 75،
 150، 158، 160
 مفهوم الاصطلاح 35، 37، 47
 مفهوم الين-دائ، 15
 مفهوم التحالف 23
 مفهوم اخملة يمي 35، 38
 مفهوم انمهد 138
 مفهوم القول 40
 مفهوم المعنى 32-33
 المنطق 9-10، 43، 121
 اسطق اشكلي 37
 موس، مارمبل 96-101

- ن -

- الترجسية : 50 ، 146 ، 148
 النظام الأخلاقي : 66 - 68 ، 125
 نظام الإرادة : 73
 نظام الأسباب : 73
 نظام التفكير : 73
 النظام الرمزي : 8 ، 85 ، 87 ،
 145 ، 149 ، 176
 نظام الطبيعة : 108
 نظام الغايات : 73
 نظام القيم : 73
 نظام الكلام الرمزي : 8
 النظام المأوي : 161
 نظام المعايير : 171
 النظرية التحليلية النفسية : 10
 النظرية المصورة : 32 - 33 ، 35
 نظرية المعنى : 9

نظرية الهمة : 96

- نيتشه ، فردريك : 50
 نيكولسون ، إرنست : 136 - 138

- ه -

- هافاس ، إيفلين : 27
 هراقليطس : 46 ، 92
 الهستيريا : 29 ، 46 ، 50
 هوبز ، توماس : 79
 هومبول ، إدموند : 95
 هوكر ، مورنا : 52 - 53
 هياستني ، هيرش : 58
 هيراقليطس : 87
 هيرن ، شيرميان : 27
 هيغلي ، غيورغ فيلهلم هردريخ :
 22 ، 88 ، 123
 هيوم ، دافيد : 64



آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت - لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربية

البحث عن التاريخ والعنى في الدين	تأليف : ميرتشيا إلياده ترجمة : سعود المولى
الماء والأحلام: دراسة عن الخيال والمادة	تأليف : غاستون باشلار ترجمة : علي نجيب إبراهيم
الشرق في الغرب	تأليف : جاك غودي ترجمة : محمد الخولي
عصر رأس المال (1848 - 1875)	تأليف : إريك هوبزباؤم ترجمة : فايز الضياع
أمريكا بين الحق والباطل: تشریح القومية الأمريكية	تأليف : أناتول ليفن ترجمة : ناهرة السعدون
ضد التأويل ومقالات أخرى	تأليف : سوزان سونتاغ ترجمة : نهلة بيضون
المجتمع المعدني التاريخ النقدي للفكرة	تأليف : جون إهرنبرغ ترجمة : علي حاكم صالح وحسن ناظم
مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية	تأليف : ميشال دوبيوا ترجمة : سعود المولى
المصطنع والأصطناع	تأليف : جان بودريار ترجمة : جوزيف عبد الله

الكلام أو الموت

فصار هذا الكتاب هو سلسلة متتابعة من الرؤى التي تشمخ من أول العمل إلى آخره. حول سؤالين توأمين؟ أولهما: ما الذي يشغل وحدة المجتمع؟ وهو سؤال يحاول بعض الكتاب المعاصرين الإجابة عنه من خلال دمج «الإنسان الاقتصادي» (Homo oeconomicus) «الإنسان الاجتماعي» (Homo Sociologicus) لدوركهيم. أما السؤال الثاني فهو: كيف يحدث، رغم هذه الوحدة التي يبدو أن لا حياة إنسانية ممكنة خارجاً عنها، أننا نعيش كما نعلم. طرادى، تيمناً لقول كونراد؟ وهو سؤال تتم الإجابة عنه، عادةً، بشكل متعثر، من خلال الكلام عن التشنجات التي تفرضها المشاركة على الفرد ومن خلال ما تملأه من مكبوتات.

كل فصل في الكتاب يؤدي إلى سؤال يعول إلى الفصل الذي يليه، وصولاً إلى الاستنتاج، إلا أنه يمكن البدء بقراءة الفصل الذي يقع عليه الاختيار، بل إنه بالإمكان البدء بأية صفحة نريد.

● مصطفى سطون: من أبرز المحللين النفسيين، اليوم، تخرج من جامعة الإسكندرية سنة 1943، قبل أن يستقر في باريس، حيث تدرب في التحليل النفسي ومارسه، تحت إشراف جاك لاكان. من مؤلفاته العديد:

Etudes sur l'Œdipe (1974), *L'Inconscient et son scribe* (1982), *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes* (1983), et *Le Structuralisme en psychanalyse* (1968).

● د. مصطفى حجازي: أستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية وجامعة البحرين. له مؤلفات عديدة، ترجم، عن الفرنسية، بمصطلحات التحليل النفسي.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- أداب وفتون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

TIHAMA
PUBLISHER



تهامة



38465308 892800

الثمن: 7 دولارات
أو ما يعادلها